This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

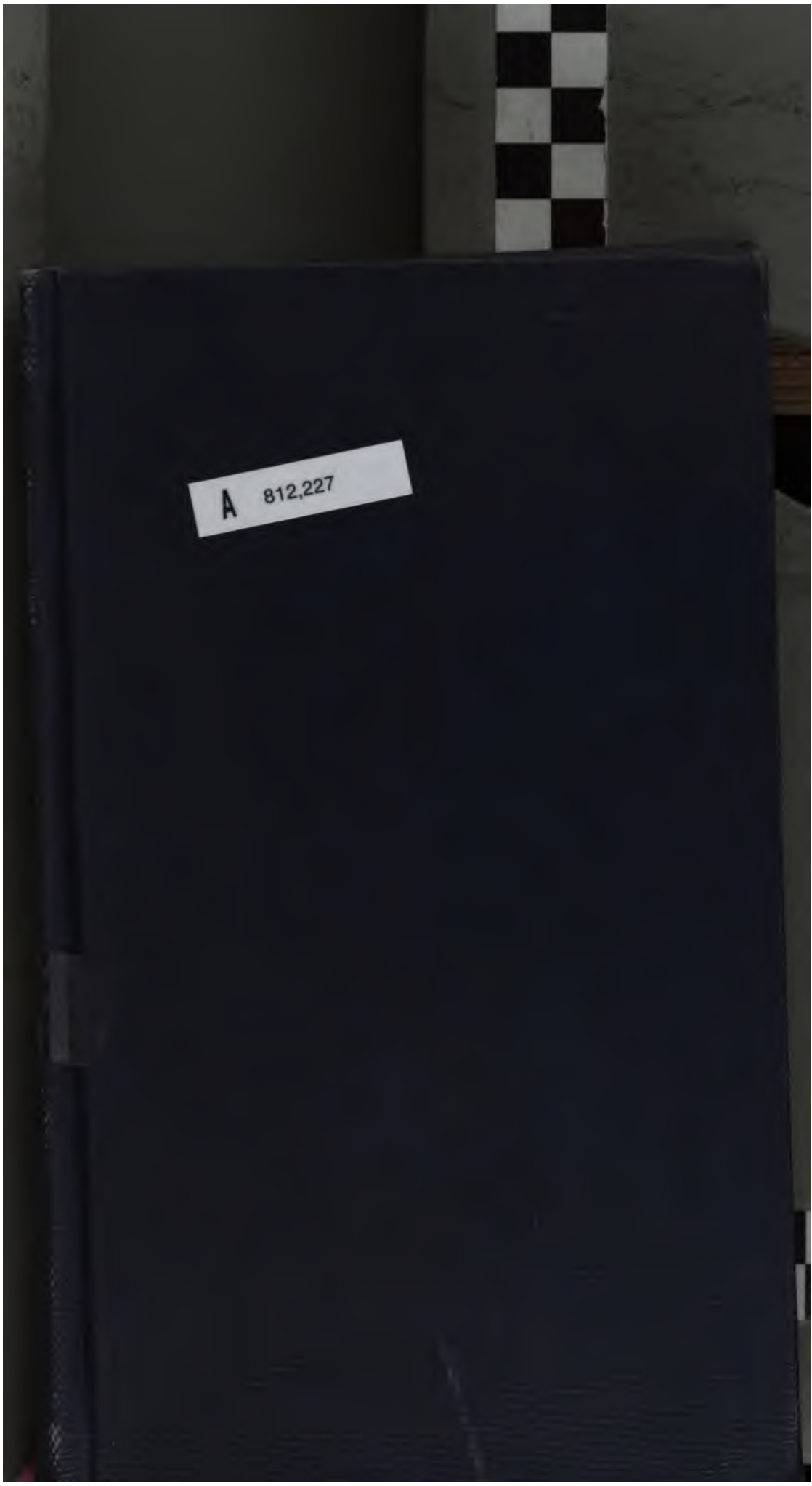
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

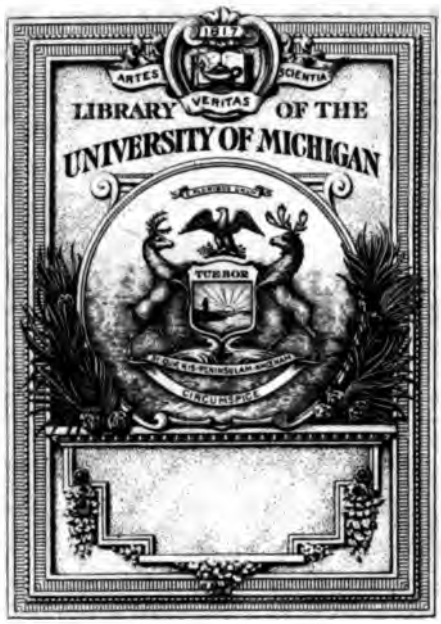
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


A 812,227



RECEIVED IN EXCHANGE
FROM
Library of University
of Chicago

Solger's

nachgelassene

Schriften und Briefwechsel.

Zweiter Band

Solger's

nachgelaſſene

Schriften und Briefwechſel.

Herausgegeben

von

Ludwig Tieck

und

Friedrich von Raumer.

Zweiter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1826.

Exch.
Library
University of Chicago
11-15-1931

I. Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion betreffend.

Erster Brief.

Seit unserer Trennung, theurer Freund! habe ich noch oft und tief über die Gegenstände unserer Gespräche nachgedacht, mir alles, was wir mit einander verhandelt hatten, fast wörtlich wiederholt, mich immer weiter hineinversenkt, ja ich kann sagen, seitdem habe ich mich erst recht meiner eignen Gedanken darüber bemächtigt. Wie fühlt man doch erst die unendlichen Früchte der Mittheilung, wenn man die Klarheit und Lebendigkeit seiner Gefühle und Gedanken nach derselben, mit dem Zustande vorher, wo alles noch unentwickelt in einander lag, vergleichen kann! Nicht um das Dreifache, um das Zehnfache wird der Mensch durch sie erhöht und verstärkt. Darum gehe ich mit Freuden auf dem Wege fort, den

mir auch bei Ihrer Entfernung der Briefwechſel mit Ihnen eröffnet. Es lag uns beiden nah, darüber nachzudenken und uns gegenſeitig aufzuklären, wie es ſich denn eigentlich mit dem geiſtigen Zuſtande unſerer Zeit und unſers Volkes verhalte, was die religiöſe Richtung, die ſo viele Gemüther zu nehmen ſcheinen, das allgemeine Streben nach hiſtoriſcher Begründung aller Erkenntniſſe und Einrichtungen, was die allgemeine Gleichgültigkeit, ja der Haß gegen die Philoſophie ſagen wolle. Und dies Letzte war mir in der That noch von beſonderer Wichtigkeit. Es iſt doch nichts Geringes, ſich beſtändig ſagen laſſen zu müſſen, daß man etwas ganz Leeres und Überflüſſiges treibe, oder wohl gar, daß durch dieſe anmaßenden Grübeleien, die man Philoſophie nennt, die Sünde und das Verderben in das Volk gekommen ſey. Wäre man auch ruhig und ſicher darüber in ſeinem eignen Gewiſſen, ſo will man doch auch auf Andre wirken, und muß es wollen, wenn gleich der Philoſoph es gewohnt ſeyn könnte, daß die wahre Philoſophie von jeher verkannt und verachtet worden iſt, und daß dieſe äußere Erniedrigung faſt zu ihrer inneren Würde gehört. Für den Einzelnen reicht indeſſen dieſer Troſt nicht weit; er bedarf der Mittheilung und der Anregung durch gleichgeſtimmte Gemüther, und, wie ich ſagte, nur durch Hülfe dieſer vermag er ſich vor ſich ſelbſt zu entwickeln, ſich über ſein eigenes einzelnes Selbſt zu erheben.

Wie würde es freilich erſt um den Philoſophen ſtehen, wenn er zu einer verſtehenden, gleichgeſtimmten,

entgegenkommenden Nation ſprechen könnte! Wie würde ihn dieſe erſt aus dem beſchränkenden Umkreiſe der Formeln und eng begrenzten Ausdrücke herausheben in das heitere, göttliche Gebiet der lebendigen Rede! Es müßte ein unausſprechlich herrliches Gefühl ſeyn, ſich in dem Beſten und Edelſten, was man ſelbſt in ſich hegt, als eine Frucht eines gebildeten Zeitalters und einer begeiſterten Nation betrachten zu dürfen, alles Gute und Schöne gern dem Ganzen zu danken, es dieſem froh und willig wieder darzubieten, und ſich in der Anbetung des Göttlichen und Trefflichen als Eins mit ſeinen geſammten Umgebungen zu fühlen. Unſterbliche und wahrhaft große Werke würden dann entſtehen. Denn Niemand glaube etwas Großes einſam leiſten zu können; das Wirkſame, das Dauernde in allem unſeren Thun iſt ja doch das, was nicht dem Einzelnen angehört, ſondern dem Zeitalter, dem Volke, durch welches ſich das göttliche Leben offenbart. Der Einzelne dagegen, wenn er ſich mit ſeinen Umgebungen im Widerſpruche ſieht, ſchließt ſich ab, unterliegt dem nur allzuleicht aufſtrebenden Geiſte des Widerſpruchs und der Widerſetzlichkeit, und erbittert ſich zum größten Nachtheil ſeiner eigenen Wirkſamkeit. Wie ſoll er aber in ſich erſt den wahren Muth und die Liebe zur Mittheilung erhalten, wenn ſich alles mit Kälte, ja mit Bitterkeit von ihm abwendet, wenn es zum guten Ton geworden iſt, die Philoſophie bei jeder Gelegenheit mit Schmähungen zu überſchütten, und alles wetteifert ſich von aller Berührung mit ihr loszuſagen? Und

doch darf er auch dann nie die Zumuthung an ſein Volk, ihn zu hören und verſtehen zu lernen, aufgeben.

Sie werden mir mit vollem Rechte einwerfen, daß es der Philoſophie nicht allein ſo geht, daß es ſich mit dem Sinne für Kunſt, ja für jede Wiſſenſchaft, die nicht unmittelbar ins Praktiſche eingreift, eben ſo verhält. Von Kunſt und beſonders von Poeſie wird wohl noch mehr als zu viel geſprochen; und es ſind noch Wenige ſo weit vorgeſchritten, daß ſie ihr als einer von dem wahren Ernſt entblößten Spielerei geradezu den Krieg ankündigen. Wie es aber auch bei denen, welche ſich noch auf die Kunſt etwas zu Gute thun, damit ſtehe, ſehen wir wohl am deutlichſten daran, daß ſie überall fremden Zwecken dienen ſoll. Wenn die ächten Dichter der Nation noch geachtet werden, ſo geſchieht es meiſt aus Gewohnheit und weil ihr Lob hergebracht iſt; ſich jetzt einen großen Namen zu machen, würde ihnen ſchwer werden. Denn bald ſind ſie nicht patriotiſch, bald nicht religiös, bald nicht moraliſch genug; man verlangt, daß ſie ſich vorſetzen, für die deutlich erkannten Richtungen der Zeit zu wirken, und man ſieht nicht, daß ſie dann wenigſtens aufhören müßten Dichter zu ſeyn. Was dagegen die allgemeine Stimme für ſich gewinnt, das ſind die mit großſprecheriſcher Deutſchheit aufgeſteiften vaterländiſchen Dramen, die zu moraliſchen Beiſpielen dramatiſirten Criminalgeſchichten, in welchen zwar das ſogenannte Schickſal ſeine hochtrabende Rolle ſpielt, die Verbrecher aber doch zur moraliſchen Beruhigung richtig an das Hochgericht abgeliefert

werden; ferner die patriotiſchen, ein unverſtandenes Ritterthum affectirenden, ſtaatsphiloſophiſchen Parteilieder; kurz Erſcheinungen, in welchen der wahre Freund der Kunſt mit Schrecken die Vorboten einer ſchnell heranna-henden Barbarei erkennt. Man kann auch nicht ſagen, daß dieſe Dinge wirklich die ſogenannte gebildete Menge hinreißen und begeiſtern; ſie gelten nur, weil man es will daß ſie gelten ſollen: wie die Ausſtellungen von Kunſtwerken, die Aufführungen von Muſiken und dergleichen, die ohne alle Rückſicht auf den Werth, nur des edlen Zweckes wegen, weil nämlich die Einnahme für die Armen beſtimmt iſt, beſucht und gelobt werden müſſen. So kommt es auch bei den Dichtern und Künſtlern auf die ſogenannte Geſinnung an, nicht auf die Poeſie und Kunſt, und von Vielen, welche die Barbarei in ihren Werken zwar nicht erkennen, aber doch fühlen, werden ſie beſchützt und geprieſen, weil dieſe entweder ſelbſt ſich ſcheuen weniger edle Geſinnungen zu zeigen, oder wähnen, durch ſolche Werke (ſie ſeyen ſonſt wie ſie wollen) werde doch die gute Sache der Zeit gefördert.

Was iſt aber im Ernſt die nächſte Folge eines ſolchen Zuſtandes der Dinge? Offenbar nichts anderes als eine allgemeine Abſtumpfung gegen alles, was durch wahre innere Kraft wirken ſoll und kann, eine unglückliche Gewöhnung, bei allem Schönen und Guten immer noch an etwas Anderes außer ihm zu denken, und dieſes Andere im ſtillen eigentlich für die Hauptſache zu halten. Dieſe ſchreckliche, immer zurückhaltende, immer dem

eigentlichen lebendigen Eindruck ausweichende Kälte, welche Viele noch dazu für ein höheres Bewußtſeyn und eine beſonnene Verſtändigung mit ſich ſelbſt halten, kann zuletzt nicht anders als das ganze Innere des ſittlichen Lebens aushöhlen und die bloßen Namen und Redensarten übrig laſſen. Denn iſt einmal die Täuſchung eingeriſſen, daß bei allem nur die beſondere Abſicht, deren man ſich bewußt iſt, oder die eigenthümliche Anſicht, unter welcher man die Dinge auffaßt, das eigentlich Wahre und Schätzenswerthe ſey, und gewöhnt man ſich ſo, alles unmittelbar Einwirkende und Hinreißende zuvor abzuſchwächen und abzukühlen, ehe man ihm ſeine angeblich höhere Bedeutung zugeſteht: ſo liegt es dem Hange der menſchlichen Natur nur allzu nahe, zuletzt nur ſein Ich, ſeine eigene Einſicht, Tugend und Vortrefflichkeit hinter allem zu ſehen, und den abſcheulichſten Egoismus an die Stelle jeder edlen Regung einzuſchieben. Man kann freilich ſagen, dieſes heiße zu ſchwarz ſehen, ja Viele werden meinen, grade das ſey die wahre Tugend dieſer Zeit, daß ſie nur auf das Praktiſche, unmittelbar auf unſeren ſittlichen Zuſtand Einwirkende hinſtrebe, und die für ſich abgeſonderte Wiſſenſchaft und Kunſt, die nur ein allgemeines und kaltes Intereſſe mit ſich führe, dem Nöthigeren nachſetzen wolle. Aber hier liegt eben der Grundirrthum, über den ich tauſend Dinge zu ſagen auf dem Herzen habe. Und ſchon der Anblick der Gegenwart könnte hierüber belehren und uns genugſam beweiſen, daß es keineswegs mit Wiſſenſchaft und Kunſt allein ſo

ſteht, wie ich ſagte, ſondern auch mit dem Staate, der Kirche und dem ſittlichen Leben, ſo daß es ſich wohl beſtätigen möchte, daß alle dieſe Dinge nicht ſo leicht von einander zu trennen, und ihre Schickſale der Regel nach gemeinſchaftlich ſind.

Wir wollen uns alſo nicht abſchrecken laſſen, in Kunſt und Wiſſenſchaft das Unſrige zu thun, um das Wahre und Ächte, wie wir es dafür erkennen, aufrecht zu erhalten, oder wieder zu ſchaffen! Und fehlt es denn ſo ganz an äußerer Anregung und Unterſtützung, ſo wollen wir unſere gegenſeitige Mittheilung deſto beſſer benutzen und ſie an die Stelle allgemeinerer Antriebe ſetzen. Wir wollen uns erinnern, daß es ja in Deutſchland eigentlich immer ſo geweſen iſt, daß Philoſophie und Kunſt immer ſo lange allein geſtanden, ja Widerwillen und Anfeindung angetroffen haben, bis ſie Mode geworden, und dadurch vielleicht in eine noch unglücklichere Einſamkeit gerathen waren. Auch wenn man zu einem größeren Publicum ſpricht, kann man ſich ja dieſes doch nur recht lebendig und anregend vorſtellen, wenn man es ſich in der Geſtalt Einzelner denkt, an welche wir zunächſt unſere Worte richten. So will ich es umkehren, und Ihnen in meinen nächſten Briefen Dinge ſagen, die ich auch gern öffentlich vernehmen laſſe. Wer alſo meint, es ſey jetzt nicht an der Zeit, öffentlich zu philoſophiren, der wird es wenigſtens nicht übel nehmen können, wenn wir es unter uns thun.

Zweiter Brief.

Es iſt wunderbar beſtellt, mein Freund! mit den Unternehmungen des menſchlichen Geiſtes. Während ſie die Menge hinreißen und kein Standpunct ihrer Beurtheilung außerhalb erfaßt wird, iſt alles vortrefflich und herrlich, oder es wird wenigſtens alles auf irgend eine Weiſe genoſſen und verſtanden. Sobald aber die abgekühlten oder auf eine andere Seite gerichteten Gemüther zu reflectiren anfangen, erſcheinen die Schwierigkeiten des verlaſſenen Strebens ungeheuer, die Forderungen werden eigenſinnig und unerfüllbar, ja es wird oft für etwas ganz Unſtatthaftes oder Unmögliches gehalten.

Welche Urtheile hört man nicht jetzt über die Philoſophie? Einige ſagen: was unter dem Namen der Philoſophie angeſtrebt werde, das ſey ein Unding, und dieſes Streben eine raſende Anmaßung, weil es unmöglich ſey, das innerſte Weſen unſerer Erkenntniß ſelbſt wieder zum Gegenſtande derſelben zu machen. Andere: die Philoſophie wolle die Erkenntniß der höchſten Gegenſtände, von welchen das ganze Heil der Menſchheit abhange, die Erkenntniß von Gott, vom Guten und Böſen, von der Unſterblichkeit der Seele und dem künftigen Leben durch etwas anderes erlangen, als durch dieſe Gegenſtände ſelbſt; ſie müſſe alſo entweder geradezu ſich entſchließen ſich mit Bildern dieſer Dinge, die ſie ſelbſt ohne allen Grund erfunden, zu begnügen, oder das Ungeheure annehmen, daß es noch etwas über Gott und das Ewige Hinausliegendes gebe, von wo aus man dieſe Ideen in ihrem

Entſtehen beſchauen könne. Noch Andere wollen es mit den theoretiſchen Grundlagen der Philoſophie ſo genau nicht nehmen, ſie wollen ſich gefallen laſſen, daß etwas der Art, was die Philoſophie ſich anmaßt, erreichbar ſey; aber ſie halten es für höchſt gefährlich in ſeinen Folgen. Die klare, allgemeine, gleichmäßige Überſicht über alle, auch die höchſten Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß würde uns erkälten, meinen ſie, in unſerem lebendigen Intereſſe für dieſelben, uns in demjenigen irre machen, was entweder durch Tradition hergebracht, oder durch Offenbarung feſtgeſtellt und als Richtſchnur des wirklichen Lebens Allen heilig ſeyn ſollte; wenn es alſo eine ſolche Wiſſenſchaft wirklich gäbe, ſo ſollte ſie wenigſtens nur das Eigenthum Weniger bleiben, welche ſtark genug wären, ihren verführeriſchen Einwirkungen zu widerſtehen, auf keinen Fall aber ſollte ſie öffentlich gelehrt und damit den Schwachen eine Waffe, mit der ſie ſich ſelbſt verletzen könnten, in die Hände gegeben werden. Endlich giebt es noch Andere, welche zwar nicht zweifeln, daß es eine Philoſophie geben, daß auch dieſe eine heilſame Wiſſenſchaft ſeyn könne, ja die auch wohl ſich ſelbſt zutrauen, die Forderungen, die man an eine ſolche zu machen habe, zu überſehen; aber durch alles Bisherige, was darin geſchehen iſt, unbefriedigt, verlangen, daß ein ganz neuer Weg eingeſchlagen werde, und dies von unſerer, durch die bisherigen Syſteme in Verwirrung gerathenen, überſättigten und abgeſtumpften Zeit durchaus

nicht erwarten. Dieſe Letzten möchte man wohl die Vornehmſten nennen.

Alle dieſe Anſichten und Ausdrücke, wie ſie gewöhnlich vorgebracht werden, ſind ohne Zweifel durchaus leer und müßig, ſo lange ſie im bloßen Leugnen beſtehen, und es läßt ſich daher keine poſitive Beweisführung gegen ſie anbringen. Ein fruchtbarer Streit iſt eigentlich erſt dann möglich, wenn der Philoſophie irgend etwas Selbſtſtändiges als ein feindliches Princip entgegengeſetzt wird. Auch dieſes geſchieht wohl meiſtens nur aus Mangel an Einſicht in das, was die Philoſophie iſt und ſeyn ſoll; aber es muß doch irgend eine Meinung hierüber beſtimmter ausgedrückt werden. In jenen allgemeinen Klagen und Beſchuldigungen kann ich dagegen nichts ſehen als eine völlige Gleichgültigkeit, welche ſich ſelbſt die Sache klar zu machen ſcheut und eigentlich gegen ſie nur Ausflüchte ſucht.

Die Philoſophie muß freilich als etwas ganz Ungeheures und Mißgeſtaltetes erſcheinen, wenn man zwar annimmt, daß ihr Verfahren und ihre Zwecke denen des gemeinen Verſtandes durchaus entgegengeſetzt ſind, und ſie dann doch unter den Verhältniſſen des gemeinen Verſtandes vorſtellt und nach ihnen beurtheilt. Was heißt es denn, die Erkenntniß mache ihr eigenes inneres Weſen zu ihrem Gegenſtande, oder ſtelle das, wodurch ſie erkennt und denkt, noch einmal vor ſich hin, um es zu erkennen und darüber zu denken? Dies klingt allerdings verkehrt und wunderlich, daß das Denken, inſofern es

Denken iſt, wieder über ſich ſelbſt denken ſoll. Aber alle in dieſen Ausdrücken vorkommenden Begriffe ſind durchaus von der Vorſtellungsart des gemeinen Lebens hergenommen und verſchwinden in der Philoſophie, oder haben darin eine andere Bedeutung. Das Denken oder Erkennen, wie ſie es auffaßt, iſt kein Gegenſtand, wie die, welche ſich für den gemeinen Verſtand, ſeyen ſie äußere oder innere, von unſerm Bewußtſeyn abſondern und als etwas für ſich hinſtellen. Auch iſt das Organ der Philoſophie nicht daſſelbe Organ, welches unſere gemeinen Vorſtellungen bildet und über ſie denkt. Es ſollte alſo doch wohl genug ſeyn, wenn wir ſagen: es iſt nicht ſo, wie ihr meint, das will die Philoſophie gar nicht und kann es nicht wollen; ihr ziehet ſie herab zu der Verworrenheit und Gemeinheit eurer eigenen Vorſtellungsart und verdammt ſie nun wegen der Verkehrtheit, die ſie erſt in eurem Kopfe angenommen hat. Das Verfahren, welches ihr meint, iſt das der gemeinen Seelenkunde und der gemeinen Logik, welche ihr noch dazu deshalb ſehr hoch haltet, weil ſie das, was gar kein Gegenſtand der gemeinen Betrachtung ſeyn kann, dazu machen wollen, und damit weit über das Gebiet, welches man ihnen zugeſtehen kann, hinausgehen. Iſt dieſes nicht ein Abgrund von Irrthum und Verworrenheit? Es läßt ſich freilich wohl erklären, woher es kommt, daß die Meiſten ſich dieſes Verhältniß auf einen ſo niedrigen und ihm ganz fremden Maßſtab zurückzuführen ſuchen. Sie machen es nämlich mit ihrem eigenen Selbſtbewußtſeyn nicht beſſer. Auch

dieſes ſpalten ſie ſich erſt in zwei beſondere Perſonen, wovon die eine die andere beobachtet und ihr meiſtens nur allzu leidend zuſieht. Dafür ſind ſie auch beſtändig in ſich uneins und wiſſen eigentlich nichts von ſich ſelbſt, ſondern höchſtens nur was mit ihnen vorgeht. Und gerade dieſen ihren eigenen widerſinnigen Zuſtand ſchieben ſie der Philoſophie unter und legen ihr zur Laſt, daß ſie in ſo etwas beſtehe, wovon ſie gerade das Gegentheil iſt und ſeyn will. Denn eben dieſe Trennungen und Sonderungen, die der gemeine Zuſtand der Erkenntniß herbeiführt, iſt ſie aufzuheben berufen. Und dieſes finden wir denn faſt überall, und es iſt ein wahrer Triumph der Philoſophie über ihre Feinde, daß dieſe, um ſie anzugreifen, ihr erſt ihre eigenen Fehler und Schwächen, über welche hinaus ſie freilich ſelten ſehen, andichten müſſen.

Es verhält ſich ja eben ſo mit dem Vorwurfe, daß die Philoſophie Gott und das ewige Leben, und was ſonſt dahin gehört, erſt herleiten und beweiſen wolle, und dadurch nicht allein dieſen Gegenſtänden die gebührende Verehrung entziehe, ſondern ſie auch ganz verkehrt und entwürdigend darſtelle. Sollte wirklich die Philoſophie einer ſolchen Verkehrtheit fähig ſeyn, welche gerade davon ausgeht, daß alles, was wahrhaft daſeyn ſoll, ewig und unbedingt und durch ſich ſelbſt daſeyn muß? Liegt denn darin nicht ſchon die Behauptung, daß nur das ſich durch etwas anderes beweiſen und von einem anderen ableiten laſſe, was in ſich ſelbſt nichts iſt und blos durch

ſolche äußere Beziehungen etwas zu ſeyn ſcheint? Man wird uns einwerfen, die Philoſophie ſollte dann nicht von unſerem eigenen Bewußtſeyn ausgehen, ſondern die höchſten Gegenſtände ſelbſt vorausſetzen und ſie ſo betrachten, wie ſie einmal für uns da, das heißt, wie ſie uns offenbart ſind. Aber hier möchten wir fragen: ob denn die, welche ſo ſprechen, der Erkenntniß dieſer, ja irgend anderer, auch der gemeinſten Gegenſtände, ſich durch etwas anderes bewußt ſind, als durch ihr Bewußtſeyn? oder ob zur würdigen Erkenntniß jener etwa ein ſolches zerſpaltenes, mit ſich uneiniges, immer nur nach einer beſonderen Seite beſtimmtes Bewußtſeyn gehöre, wie das unſrige, ſo lange es ein beſonderes und perſönliches iſt, immer bleibt? Dieſen Hohlſpiegel, welcher von den unzähligen Standpuncten des gemeinen Lebens aus, alles verzerrt und zerriſſen darſtellt und die Glieder der wahren Geſtalten weit auseinanderwirft, nach ſeinem rechten Focus zu ſtellen, daß er das Ganze in ſeiner Harmonie abbilde, das allein iſt unſer Beſtreben. Wenn aber die zerſtreuten Strahlen vorher nur einen matten Schimmer warfen und nun im rechten Brennpuncte zugleich erwärmen und beleben, ſo haben wir uns auf dieſe Weiſe erſt der Einwirkung des Göttlichen und Wahren geöffnet und uns dazu von den trüben Störungen der Verworrenheit gereinigt. Wer mag darin eine Anmaßung finden, ſelbſt Herr und Schöpfer ſeyn zu wollen? Dagegen können wir gar wohl nachweiſen, woher meiſtens bei unſern Gegnern der Hang kommt, uns dergleis

chen zur Laſt zu legen. Daher nämlich, daß ſich bei ihnen ſelbſt das Bedürfniß ſolcher Herleitungen und Beweiſe meldet, welches ſie nur mit Willkür und Gewalt unterwerfen. Denn eine tiefere Einſicht, ein Denken überhaupt über religiöſe Gegenſtände können ſie ſich, ihrer eigenen Natur gemäß, nicht anders als in der Geſtalt ſolcher Beweiſe und Ableitungen vorſtellen, wie ſie eigentlich nur für das Scheinbare und Unweſentliche gelten können. Dieſer Vorwurf, den ich unſeren Gegnern hiermit mache, muß vielleicht etwas umſtändlicher bewieſen werden; ich verſpare mir daher, Ihnen, mein theurer Freund! über dieſen Punct noch ausführlich meine Gedanken mitzutheilen.

Nichts iſt aber wohl ſeltſamer, als die Anmaßung derer, welche meinen, ihnen ſchade die Wahrheit und die höhere Erkenntniß derſelben nicht, vielmehr bekomme ſie ihnen wohl; doch der ſogenannten Menge ſey ſie gefährlich, und vor dieſer müſſe man ſie deshalb verborgen halten. Es ſollte mich wenig wundern, wenn dieſe eben dieſelben wären, die zugleich ihrerſeits über Prieſterbetrug ſchreien, und ſich ſelbſt durch keine Art von Autorität binden laſſen, ſich keinem Glauben an eine höhere Quelle der Wahrheit, als der beſchränkte Verſtand eines jeden Einzelnen iſt, hingeben wollen. Denn aus ſolchen Widerſprüchen iſt das menſchliche Gemüth zuſammengeſetzt, überall verfolgen ſie uns, und wir entgehen ihnen nur durch Hülfe des höheren Denkens oder der Philoſophie. Wer nur erſt dahin gekommen iſt, einzuſehen und in ſich

ſelbſt zu erfahren: es gebe eine Wahrheit an ſich, unabhängig in ihrem Weſen, wenn auch nicht in ihren Erſcheinungen, von der Verſtandesausbildung eines jeden Einzelnen, weit erhaben über die kleinlichen Unterſchiede unſerer Kenntniſſe und Fähigkeiten, die wir gern ſo hoch anſchlagen, eine Wahrheit, in Verhältniß zu welcher der Weiſeſte beſtändig ein Schüler bleibt, und der Unerfahrenſte erleuchtet ſeyn kann; wer das einmal gewiß weiß, der wird eben ſo wenig ſcheuen, ſich höherer Offenbarung dieſer Wahrheit unbedingt zu ergeben, als er ſich einbilden wird, daran mehr Recht und Vorrang zu haben, als der Geringſte. Nur der iſt hier der Geringe, nur der gehört zur Menge im verächtlichen Sinne des Worts, der ſelbſt nichts glauben will, als was ſeinem beſchränkten Kopfe bewieſen zu ſeyn ſcheint, Anderen aber dieſe Weisheit entziehn, ſie alſo unter dem Drucke des Irrthums, ja des Betruges halten will.

Wer endlich nur unſerer Zeit und unſerem jetzigen Zuſtande die Fähigkeit etwas Neues und Heilſames in der Philoſophie zu leiſten abſpricht, der kränkt wohl am meiſten diejenigen, die ihre Kräfte grade hierauf wenden. Wir könnten alſo parteiiſch erſcheinen, wenn wir uns lebhaft hiegegen auflehnten. Indeſſen iſt es doch gut zu unterſcheiden diejenigen, die ein ſolches Urtheil ernſtlich und überlegt ausſprechen und denen es wirklich um etwas Wahres zu thun iſt, von denen, bei welchen es eine Redensart iſt, die ſie immer wiederholen, um zu zeigen, wie ſchwer ſie zu befriedigen ſind, weil ſie nämlich kein

Bedürfniß haben, das befriedigt werden könnte. Dieſen iſt Nichts recht; Nichts iſt ihnen groß und herrlich genug, weil freilich alle menſchlichen Dinge noch unendlich größer und herrlicher ſeyn könnten. Wenn ſie aber in ſich ſelbſt eingingen und ſich fragten, wie denn das Vortreffliche, das ſie fordern, beſchaffen ſeyn müßte, ſo würden ſie vermuthlich darüber nichts zu antworten wiſſen; ſie würden in ihrem Innern nur die unbeſtimmte, öde Leere finden, die, durch nichts belebt, ſie in eine kalte unermeßliche Nacht hinaustreibt, in welcher ſie ſich höchſtens leere Schattenbilder entwerfen, deren Schönheit für ſie hauptſächlich darin beſteht, daß ſie nicht daſind. Könnten ſie ſich doch an dem kleinſten Gute der Gegenwart erwärmen und ſtärken, ſich begnügen mit der dürftigſten, aber doch lebendigen und wirklichen Kenntniß, wie unendlich würden ſie, wenn ihnen das möglich wäre, durch ſolchen Lebensgenuß ihre kühnſten Anſprüche übertroffen finden!

Jene aber, welche Gründe zu ſolchem Urtheil haben, können wir vielleicht am beſten durch die That widerlegen. Laſſen Sie uns nicht aus falſcher Beſcheidenheit oder furchtſamer Zurückhaltung der Wahrheit Eintrag thun, ſondern herausſagen, was uns aufgegeben iſt, und den Erfolg der höheren Macht überlaſſen.

Dritter Brief.

Unter Allen, mein geliebter Freund, welche die Philoſophie anfeinden, ſind mir ohne Vergleich diejenigen

die liebſten, die in der That ihre ſtärkſten Gegner ſind, die ſich nämlich in vollem Ernſte an der Offenbarung begnügen. Ich ſage: in vollem Ernſte, denn auch hier iſt die Willkür und der blinde Vorſatz eingedrungen, und davon wollen wir noch in der Folge mit einander ſprechen.

Was aber dieſe wahrhaft Frommen betrifft, ſo kommt es auch bei dieſen darauf an, ob ſie recht deutlich wiſſen, was ſie ſich unter Philoſophie denken. Gewöhnlich meinen ſie, die Philoſophie wolle zuletzt und als ihr eigentliches Ziel doch nichts anderes als das, was durchaus nur Sache der Offenbarung und Religion iſt, ſie wolle uns nicht allein zur vollſtändigen und klaren Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge, ſondern ſelbſt zur Gemeinſchaft mit ihm verhelfen, uns einen andern Weg zeigen zu Gott zu gelangen, als den er ſelbſt gezeigt und als den einzig wahren geheiligt hat. In der That, wenn ſie dies je gewollt hat, ſo hat ſie ſich ſchwer verirrt; aber was noch mehr iſt, dieſe Verirrung iſt dann auch der Grund geweſen, weshalb ſie ihre eigenen Aufgaben auch nicht genügend gelöſt hat. Denn die Wahrheit iſt nur eine und dieſelbe, und wo ſie einmal im Weſentlichen verfehlt oder gänzlich verkannt wird, da kann ſie nach keiner Richtung wieder angetroffen werden. Daher haben denn auch die meiſten von dieſen Philoſophen zuletzt entweder ein Bedürfniß der Religion anerkannt, und die Befriedigung deſſelben ganz von ihrer Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen, oder ſie haben ohne ausdrückliche Anerkennung dieſem Bedürfniſſe unterlegen, und ſind dadurch zuletzt,

inſofern ſie demſelben doch durch die Wiſſenſchaft genügen wollten, ſich ſelbſt untreu geworden. In der That, wer feſt glaubt an einen perſönlichen, lebendigen Gott, an die Schöpfung der Welt durch ihn, an ſeine Leitung der menſchlichen Angelegenheiten, an die Erlöſung des Menſchengeſchlechtes von dem Böſen und der Schuld durch ſeine Gnade, der kann auch nicht glauben, daß man durch irgend etwas anderes als durch eben dieſe Gnade zur lebendigen Erkenntniß von ihm, und endlich zur Wiedervereinigung mit ihm gelangen könne. Alles was der Menſch ſonſt für gut und verdienſtlich halten mag, alle Einſicht und alles gute Handeln iſt, inſofern es ihm nicht durch die göttliche Gnade kommt, oder er es nicht als von ihr gegeben empfängt, immer etwas blos Äußeres, nur Scheinbares, nicht zu ſeinem wahren Heil Gereichendes. Darum heißt es mit Recht, die Gnade Gottes ſey höher denn alle Vernunft, weil der Menſch, der ſich ſelbſt als ein für ſich beſtehendes Weſen anſieht, und mit eigenen Kräften Gutes wirken, durch eigene Einſicht das Wahre durchdringen, durch eigenes Verdienſt ſelig werden will, ſich bald von den herrlichſten Anlagen ſeiner Natur verlaſſen, aus dem Guten in das Böſe, aus der Wahrheit in den Irrthum verirrt und der höheren Hülfe bedürftig ſieht. Wenn man alſo die Wiſſenſchaft als etwas der Art anſieht, das der Menſch blos durch ſeine eigenen Kräfte zu Stande bringe; wenn man gar meint, dieſe ganz auf zeitlichem Boden erwachſene Erkenntniß ſolle doch in das Ewige eindringen: ſo iſt es natürlich,

daß man sie nicht blos für vergeblich und nichtig, sondern selbst für einen übermenschlichen Frevel hält.

Nun möchte man wohl zunächst fragen, was man sich denn unter den übrigen menschlichen Bestrebungen und Erkenntnissen denken soll, welche nicht die Religion [redacted]st sind, aber auch, wenigstens dem ersten Anscheine nach, die hohen und kühnen Absichten nicht haben wie die Philosophie. Was soll man sich also denken unter den Erfahrungswissenschaften, unter den Staatseinrichtungen, den Künsten und so vielen andern menschlichen Dingen, welchen wir eigenthümliches Gutes zuschreiben, ohne sie deswegen in den Begriff der Religion auflösen, noch in ihn auflösen zu können? Wenn wir nicht leugnen, daß auch in diesen Dingen das Beste und wahrhaft Heilsamste nur durch ein gottergebenes Gemüth getroffen werden könne, so dürfen wir doch darum nicht behaupten, daß sie ganz aus demselben Stoffe mit der Religion bestehen. Die bloße Ergebung in den Willen Gottes, das Erwarten göttlicher Erleuchtung, und selbst die Zubereitung, dieselbe zu empfangen, kann doch hier nicht genügen; es werden besonders erworbene Kenntnisse und Fertigkeiten erfordert, um deren willen wir unseren Sinn entweder auf die äußeren Dinge, oder auf die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur richten müssen. Deswegen aber, weil es sich so verhält, wird man doch nicht diesen Dingen allen Werth absprechen, oder gar sie als etwas dem wahren Heile Nachtheiliges darstellen wollen! Es scheint also doch, als gebe es ein Gebiet des Er-

kennens und Handelns, worin uns ein freier Spielraum gelaſſen, ja worin wir auf uns ſelbſt und unſere eigenen Kräfte verwieſen ſeyen. Und muß es ſich denn nicht auch ſo verhalten, wenn es auch nur etwas der Art geben ſoll, was wir Religion nennen, wenn unſer Verhältniß zu Gott, wie es die Offenbarung darſtellt, das rich[illegible] ſeyn ſoll? Wäre der Menſch in ſeinem wirklichen Daſeyn nichts, als was er durch die unmittelbare Einwirkung Gottes iſt, ſo wäre er nicht einmal des Glaubens fähig; denn alsdann wäre das Daſeyn und das Wirken Gottes der unmittelbare Gegenſtand der gemeinen Erfahrung. Ja es entſtände ein wahrer Pantheismus, indem alles Eine Maſchine wäre, welche allein von dem verborgenen Werkmeiſter bewegt und gelenkt würde. Dieſer wäre die einzige Seele des Weltalls, und alles Übrige, was uns Seele zu ſeyn ſcheint, würde durchaus nur durch ihn beſtimmt, ſo daß es keine Zurechnung des Guten und Böſen geben, ſondern alles was geſchieht, nur dem Wirken jener Weltſeele zugeſchrieben werden könnte. Dieſe Vorſtellungsart iſt aber wohl der chriſtlichen geradezu entgegengeſetzt. Nach dieſer muß der Menſch ein Leben, Denken und Handeln für ſich haben, wenngleich der wahre Werth deſſelben nur danach geſchätzt werden kann, wie es ſich zu Gott und ſeiner Offenbarung verhält. Aber ohne dieſes eigene Leben könnte ja der Menſch nicht zu Gott zurückkehren, denn er wäre dann nie von ihm ausgegangen; er wäre nicht mit Gott verbunden, ſondern blos ein Theil oder eine Äußerung Gottes, wie

es ja manche Philoſophen auch dargeſtellt haben, und ſo könnte er auch kein Ebenbild Gottes ſeyn, wie er doch ſoll.

Es verhält ſich gerade umgekehrt. In ſeinem abgeſonderten, für ſich beſtehenden Leben iſt der Menſch nur ein Theil eines großen Ganzen, hat eine beſondere Stelle in demſelben und iſt durch dieſe genau beſtimmt und begrenzt. Mit ſich ſelbſt Eins, ſein ſelbſt mächtig und ſich ſein bewußt wird er nur in ſeiner Vereinigung mit Gott, in dieſer ſchließt und vollendet ſich erſt ſein Bewußtſeyn, da findet er allein vollſtändige Befriedigung und innere Fülle. Dieſes weiß jeder, dem die Religion im Herzen lebendig iſt; es läßt ſich aber auch wiſſenſchaftlich darthun, wenngleich dies noch wenig verſucht oder geglückt ſeyn mag. So lange nun der Menſch für ſich lebt, iſt er ein Theil der Menſchheit, der Welt, der Natur, und dieſes Ganze, welchem er angehört, hat in ſich auch eine ewige Wahrheit, in welcher es allein wirklich iſt und nicht blos zu ſeyn ſcheint, und die ihm auch nirgend anders woher kommen kann als daher, daß es Entfaltung eines göttlichen Daſeyns oder eines göttlichen Reiches iſt, welches wir in unſerer Wirklichkeit bauen und nach ſeinen richtigen Verhältniſſen und Beziehungen darſtellen ſollen. Es giebt alſo eine ewige Wahrheit, deren wir uns als wirkliche Menſchen bemächtigen, oder ihr wenigſtens mit allen unſeren Kräften nachſtreben, womit wir unſer Erkennen anfüllen, wonach wir unſer Handeln ordnen ſollen. Dieſe ſuchen wir in unſern Wiſſenſchaften, ſie ſtellen wir als Geſetz auf in unſern Lebenseinrichtungen. Sie kann alſo nichts Nichtiges

und Werthloſes ſeyn; denn ſie iſt der Beruf, der uns für unſer Leben gegeben iſt, und wir ſind Gott gefällig, wenn wir dieſen Beruf erfüllen. Es iſt alſo von der Einen Seite betrachtet allerdings etwas Wahres außer demjenigen, was wir hienieden Religion oder Erkenntniß und Wahrnehmung des Göttlichen und Leben in demſelben nennen. Es iſt eine Wahrheit, die nach dieſer Betrachtungsart nicht die offenbarte ſelbſt und doch eine Wahrheit zu ſeyn ſcheint, in die wir uns durch unſer eigenes Erkennen und Handeln verſetzen müſſen. Und daß eine ſolche Wahrheit ſey, iſt wieder für uns Menſchen eine Bedingung der Möglichkeit der Religion; denn ohne ſie wären wir, wie geſagt, nur eine Äußerung der allgemeinen Seele. Wenn ſich alſo alles dieſes ſo verhält, ſo iſt vorauszuſehen, daß es einen Punct in der Erkenntniß geben wird, wo dieſe für ſich beſtehende Wahrheit mit der, welche wir Menſchen als offenbarte abſondern, zuſammenfällt, und daß ſich nur von dieſem Puncte aus das richtige Verhältniß beider wird erkennen laſſen.

So viel iſt demnach gewiß, daß uns Gott einen Beruf gegeben hat, in welchem wir ſelbſtändig wirken ſollen. — Selbſtändig, inſofern wir dem großen Ganzen und der ſich in demſelben entfaltenden ewigen Wahrheit angehören. Treffen wir dieſe, und wird ſie in uns lebendig (wie aber dies geſchehe, iſt eine andere Betrachtung), ſo werden wir erfahren, daß ſie die göttliche ſey und uns auch von Gott komme. Aber erwarten, daß ſein Finger ſie uns zeige, oder daß er ſie in uns durch

fortwährende Wunder ſchaffe, das dürfen wir nicht; denn wenn es geſchähe, ſo wären wir Werkzeuge in der Hand des Werkmeiſters, es gäbe für uns keinen Unterſchied des Guten und Böſen, oder gäbe es ihn, ſo könnten wir die Schuld des Böſen auf den Werkmeiſter zurückwerfen. Man hat ja von jeher zwei Offenbarungen Gottes angenommen, eine in der Natur oder der Welt, und eine durch ſein Wort. Und was wäre die erſte, wenn es über ſie keine wahre Erkenntniß gäbe?

Das Denken alſo nach den Geſetzen unſerer vernünftigen Natur, und das Suchen der ewigen Wahrheit durch daſſelbe, kann uns nicht verboten ſeyn. Und um ſo weniger, da die Religion ſelbſt ein ſolches Denken duldet und erheiſcht. Denn ſowie die ewige Wahrheit eine göttliche iſt, ſo iſt die Offenbarung auch zugleich ein Eigenthum unſerer wirklichen Erkenntniß und tritt mit in die Welt ein, in welcher wir leben und denken müſſen. Auch über ſie müſſen wir denken, wenn wir ſie uns zu eigen machen und ganz beſitzen ſollen. Es iſt unmöglich, ſelbſt deſſen, was uns die Offenbarung darbietet, ganz theilhaftig zu werden, wenn wir uns nicht immer etwas Beſtimmtes dabei denken, ja ſie mit den Geſetzen unſerer eigenen Erkenntniß in irgend ein verſöhnendes Verhältniß ſetzen. Strebten wir dahin nicht, ſo müßten wir es auch aufgeben, ganz von ihr erfüllt und durch ſie beſtimmt zu ſeyn. Ein zwiefaches und mit ſich ſelbſt uneiniges Weſen in uns würde den ganzen Zuſammenhang unſers Daſeyns zerreißen, und wir würden ent-

weder nie in das Gleichgewicht kommen, und gleichgültig das wahre Verhältniß unſerer geiſtigen Natur zu Gott dahingeſtellt ſeyn laſſen, oder einer der beiden Seiten unbedingt den Vorzug geben, und dieſe ſey welche ſie wolle, wir würden damit etwas Verkehrtes thun, wovon ſich die Folgen nicht minder als Irrthum und Verkehrtheit offenbaren würden.

Alles dieſes, theurer Freund, ſcheint ſo einfach und natürlich, daß man ſich darüber wundern möchte, wie ſo Viele ſich über dieſe Verhältniſſe gänzlich verwirren, oder ſie mit Eigenſinn und blinder Einſeitigkeit durchreißen. So ſagen nun unſere Frommen: es ſey nicht Noth, daß wir über die Offenbarung philoſophiren, denn ſie erkläre ſich ſelbſt; ja woher ſie komme, daher komme auch die Erleuchtung, durch welche wir ſie verſtehen. Bald gehen ſie noch einen Schritt weiter und behaupten, was daran des Nachdenkens und Grübelns bedürfe, das ſey nicht das Weſentliche, dieſes ſey vielmehr durchaus einfach, nur auf Eine Art zu verſtehen und für Alle daſſelbe. Endlich kommen ſie dahin, auch alles übrige Denken über die Natur und die Ordnung des ſittlichen Lebens und alle aus der allgemeinen Wahrheit geſchöpften Anſtalten für weltlich, überflüſſig, ja dem Glauben und der religiöſen Stimmung nachtheilig zu erklären. Sie ſind gewiß mit mir einig, daß von hier ungeheure Abwege und Verirrungen ausgehen. Doch iſt die Sache höchſt wichtig, und man muß ſich ſeine Gedanken darüber ſo klar wie mög-

lich machen. Darum laſſen Sie uns nächſtens mehr darüber ſprechen.

Vierter Brief.

Es iſt von jeher, mein theurer Freund, eine der ſchwierigſten Fragen geweſen, über deren Beantwortung man wohl ſelbſt in große Zweifel gerathen kann, ob es erlaubt und nützlich ſey, über die Offenbarung zu philoſophiren. Der Glaube, heißt es, iſt höher denn alle Vernunft. Die alten Kirchenväter, heißt es ferner, haben allerdings über dieſe Gegenſtände philoſophirt, aber ſie ſind auch von jeher darüber getadelt worden; es war bei ihnen ein Nachſchimmer des Heidenthums, der ſie auch ſtets in Zweifel und Verwirrungen gelockt hat. Endlich haben es die Helden der Religion allezeit anerkannt und behauptet, daß man darüber nicht weiter nachdenken müſſe, und Luther ſelbſt hat geſagt: es ſey gefährlich, über ſolche Sachen auch nur in andern Ausdrücken zu ſprechen, als denen der Schrift.

Man kann ſich nun in ſpitzfindige Unterſcheidungen einlaſſen, was es heiße, daß etwas höher denn die Vernunft, oder daß es gegen die Vernunft ſey, und aus dem Unterſchiede dieſer Ausdrücke manches eben ſo Spitzfindige ableiten. Aber einerſeits erinnert uns dieſes an eine nicht erfreuliche Periode der neueren Philoſophie, und dann kommt es uns ja nur darauf an, uns mit uns ſelbſt zu verſtändigen.

Ohne Zweifel iſt zuvörderſt der Glaube höher als der gemeine Menſchenverſtand, welcher überhaupt nicht in das Weſen der Dinge eindringt, ſondern ſich an ihren äußeren und unweſentlichen Beziehungen begnügt und nach nichts anderem ſtrebt, als ſich in der äußeren Exiſtenz zu erhalten, unbekümmert um das, was dieſer als weſentlich zum Grunde liegt. Ihn nennen Viele die Vernunft, weil ſeine Grundkräfte und die Fähigkeit, ſie zu gebrauchen, allen Menſchen gemein ſind, und nach der äußeren Erſcheinung betrachtet, den Menſchen von allen übrigen Weſen unterſcheiden. Auch gehört dazu keineswegs allein der ſogenannte Verſtand, der ſich vorzugsweiſe mit Urtheilen und Schlüſſen beſchäftigt, ſondern auch das gemeine Gefühls- und Begehrungsvermögen, die gemeine Einbildungskraft und mehr dergleichen. Alle dieſe Fähigkeiten können auf ihre einfachſten Beziehungen zu den äußeren Dingen zurückgeführt und unter den erſten Bedingungen ihrer Äußerung dargeſtellt werden, und ſo betrachtet heißen ſie eben bei den Meiſten Vernunft. Da ſie nur eine Erkenntniß der Verhältniſſe und der Einwirkungen der Dinge hervorbringen, ſo haben ſie keinen an ſich gegebenen Gegenſtand, wie der Glaube ihn hat, ſondern ſind wie ein leeres Gefäß; daher dieſe Vernunft auch alle Gegenſtände nur inſofern anerkennt, wie ſie auf dieſelbe wirken. Dies iſt der Grund, weshalb ſie nichts, das an ſich wäre, was es iſt, nichts Poſitives, wie es auch genannt wird, dulden, ſondern den Dingen nur ſo viel Werth beilegen will, wie ſie nach ihrem

Maßſtabe zu haben ſcheinen. Sie bekämpft daher die poſitive Religion, das poſitive Geſetz, die beſtehende Sitte, die hergebrachte Meinung, ſie ſchafft alles weg, was eine unbedingte Bedeutung hat, und nennt dieſes Verfahren Aufklärung. Wie tief ſie unter dem Glauben ſtehe, welcher ewige und weſentliche Gegenſtände wahrnimmt, das erhellt wohl hinlänglich aus dieſer treuen Schilderung.

Daß man ſich aber ja nicht täuſchen laſſe und etwa glaube, wo nur Gott und Göttliches und Unbedingtes genannt wird, da ſey auch ſchon eine höhere Art der Erkenntniß gegenwärtig. Der Lügengeiſt kann ſich in die erhabenſten und heiligſten Geſtalten kleiden, und dieſe ſogenannte Vernunft kann auch die höchſten Gegenſtände in ihr Gebiet herabziehen. Sie kann auch Gott darſtellen als einen Gegenſtand gemeiner Einbildung und gemeiner Verſtandesbeziehungen. Sie braucht alſo gar nicht mit klaren Worten den Glauben an ihn zu verwerfen, vielmehr kann ſie mit dieſem Namen etwas ganz anderes nennen, als was wirklich Glauben iſt; und es kann ſich treffen, daß die, welche den Worten nach die größten Eiferer für das Göttliche und für den über alle Vernunft erhabenen Glauben ſind, darunter gerade das Fremdartigſte und etwas aus der gemeinſten Erkenntnißweiſe Geſchöpftes verſtehen. Darum hüte ſich jeder vor den falſchen Propheten!

Es giebt aber auch noch eine andere Gefahr, daß nämlich die Prieſter und Vertheidiger der Offenbarung

mit denen des gemeinen Menſchenverſtandes gemeinſchaftliche Sache machen, und ſo ihrem eigenen Berufe auf das verderblichſte entgegenwirken. Das geſchieht wirklich, wenn ſie behaupten, die Vernunft oder die menſchliche Erkenntniß ſey gänzlich unfähig etwas Weſentliches zu erkennen und zu begreifen; alles Weſentliche und an ſich Wahre komme ihr nur durch die Offenbarung und dieſe müſſe ſie blos glauben, oder, richtiger zu ſprechen, blindlings annehmen, nicht aber verſtehen wollen. Behaupten ſie denn damit etwas anderes, als daß der Menſch nichts weiter habe als den gemeinen Verſtand, und daß er keiner andern Erkenntniß fähig ſey als der durch die verachtete gemeine Vernunft? Soll er nun mit dieſer, wie es danach ſcheint, an die Thatſachen der Offenbarung glauben, ſo kann er es nicht anders als wie der gemeine Verſtand glaubt, wie er das Daſeyn äußerer Gegenſtände annimmt, wie er dieſe auf ſich und ſeine Verhältniſſe und äußeren Vortheile bezieht. Er wird alſo annehmen, daß ein Gott ſey, weil er es durch die Offenbarung vernommen, wie er annimmt, daß andere Dinge daſind, die er geſehen, oder von deren Daſeyn er gehört hat. Iſt ihm von dem, was er von Gott vernimmt, manches unbegreiflich, ſo wird er ſich erinnern, daß ihm die Gründe vieler Naturerſcheinungen auch unbegreiflich ſind, und er wird jenes mit dieſen dahin geſtellt ſeyn laſſen, oder höchſtens die Erklärung von der künftigen beſſeren Entwickelung der Kräfte der Vernunft erwarten. Dieſes wäre denn für ihn das ganze Verdienſt an das Unbegreifliche

zu glauben, welches von Vielen ſo hoch angeſchlagen wird! Von dieſem Gott aber, wenn wir das nicht lieber einen Götzen nennen, wird er die Strafe ſeiner Vergehungen fürchten und mit noch mehr Zuverſicht die Belohnung ſeiner guten Handlungen hoffen, wie Angenehmes und Unangenehmes von andern äußeren Dingen. — Oder ſoll es wirklich anders ſeyn, ſoll der Menſch glauben, weil Gott mit dem Menſchen, ſowohl bei ſeiner Erſcheinung als in unſerm Innern, ganz Eins geworden; womit ſoll er dann dieſe über alle Vernunft erhabene Erkenntniß auffaſſen, wenn er doch nichts hat als die gemeine Vernunft? Man ſagt, die Offenbarung erzeuge ſelbſt im Menſchen die Fähigkeit, an ſie zu glauben. Gut! Erzeugt ſie dieſe blos aus ſich ſelbſt, um ſich nur darin abzubilden und gleichſam zu ſpiegeln, ſo iſt weder die Offenbarung noch ihre Erkenntniß in dem Bewußtſeyn des Menſchen, er hat keinen Theil daran, er iſt wieder das bloße Gefäß oder die bewußtloſe Maſchine. Der Glaube kann ſich alſo nur erzeugen in einem Organ, welches ſchon an ſich das Weſen des Menſchen ausmachte, weil es ihm bei ſeiner Schöpfung als Gottes Ebenbild gegeben war, und wenn das iſt, ſo iſt dieſes ſeine wahre Vernunft; denn dies macht, daß er ſich als Menſch in ſeinem Weſen vernimmt, und durch dieſe iſt er denn auch fähig die Offenbarung zu erkennen, ja zu verſtehen, zu begreifen.

Dennoch müſſen und wollen wir auch hier den Ausſpruch, daß der Glaube höher ſey denn alle Vernunft,

anerkennen, aber ihn auch auf ſeine wahre Bedeutung zurückführen. Es giebt eine höhere Erkenntniß in uns, welche nicht auf den äußeren und der bloßen Exiſtenz angehörigen, ſondern auf den inneren und ewigen Grundbedingungen unſers Bewußtſeyns ruht, und durch welche wir fähig ſind die ewige Wahrheit und das Weſen der Dinge zu faſſen. Ihr Gegenſtand iſt das in uns und den Dingen, was das Beſtehende und allgemein Umfaſſende iſt, aber, wohl verſtanden, nicht die leere Form durch welche wir blos Erſcheinungen und Thatſachen verknüpfen, und die eben jenem gemeinen Verſtande angehört, ſondern was in allen Erſcheinungen und Thatſachen zwar als daſſelbe Weſen, aber doch ſtets verwandelt wiederkehrt. Durch dieſe Fähigkeit allein erkennen wir dieſe gegenwärtige Welt, indem wir, was daran blos Erſcheinung und Beziehung iſt, in ſeine wahre Einheit auflöſen, als eine ewige, weſentliche und göttliche, und werden uns bewußt, daß wir nicht blos im Scheine, ſondern in der Wahrheit leben; aus ihr fließen daher alle unſere Begriffe, von einem inneren geſetzmäßigen Leben der Natur, von Tugend und Recht, von dem Weſentlichen in unſern Lebensverhältniſſen, und deshalb auch von unſerer Beziehung zu Gott. So möchte es denn ſcheinen, als könne uns dieſe Erkenntniß allein genügen, und bedürfe es wirklich keines unmittelbaren Eingreifens in unſer Bewußtſeyn, oder deſſen was wir Offenbarung nennen, um uns zur Erkenntniß Gottes, zur völligen Aufhebung des

nichtigen Scheines und zur wahren Vereinigung mit Gott zu erheben.

Weit gefehlt, daß dieſes ſich wirklich ſo verhielte! Denn mit allem unſern Denken und Handeln können wir zwar das Gute und Wahre vor Augen haben, es erkennen und darſtellen, aber ſchaffen können wir es nicht, weder in uns noch außer uns. Immer fragt ſich noch, was iſt denn dieſes Weſentliche, welches wir erkennen und darſtellen ſollen? Kann es daraus entſtehen, daß wir es denken, daß wir es zum Geſetz und Inhalt unſers Handelns machen? Nein, es iſt da, und ewig da, ſonſt wäre es nicht dieſes Weſentliche, es iſt nur Gott ſelbſt und ſein Wirken, ſeine Offenbarung. In uns tragen wir es nur, weil er es uns gegeben und mit uns in das Daſeyn gerufen hat. Von dieſem Daſeyn war aber auch der Schein und die Welt des gemeinen Verſtandes unzertrennlich, und wenn wir uns des Ewigen und Wahren in uns bewußt werden, ſo thun wir weiter nichts als daß wir jenen Schein in ſein Nichts auflöſen. Die höchſte Erkenntniß des Weſens in unſerm Daſeyn iſt mit der völligen Überzeugung von der Nichtigkeit deſſelben gänzlich eins und daſſelbe. Aus dieſer aber erlöſt werden und wirklich zum weſentlichen Leben gelangen, können wir nur durch Gott und durch ſeine Äußerung im Daſeyn, das heißt durch ſeine Offenbarung. Nur dieſe macht ſelig, nicht aber unſer Wiſſen, auch das vollkommenſte nicht; denn das vollkommenſte Wiſſen enthält eben nur dieſe Wahrheit, daß Gott allein das Le-

den ſey. Wir könnten die vollendetſte Erkenntniß beſitzen und doch nicht zu Gott gelangen, wenn der Grund unſerer Erkenntniß nichts wäre; Gott allein ſchafft, daß er in uns und außer uns etwas ſey; deshalb haben wir, um zu leben, uns allein an ihn zu wenden. Und ſo verſtanden iſt denn abermals der Glaube allein wirkſam und darum auch höher denn die wahre und höchſte Vernunft.

Sobald aber die Offenbarung in unſerer wirklichen Welt erſchienen iſt, können wir auch nicht mehr umhin ſie auf dieſe Wirklichkeit zu beziehen, und ſie, um dieſe ganz in das Weſentliche aufzulöſen, zum Mittelpuncte unſerer weſentlichen und höheren Erkenntniß zu machen. Sind es denn etwa zwei außer einander liegende und in gar keiner Berührung mit einander begriffene Welten, die des Denkens und Handelns und die des Glaubens? Sollen ſie in einander übergehen, ſo müſſen wir auch über die Offenbarung denken und ſie in unſer für dieſe wirkliche Welt nothwendiges Handeln ziehen; ſonſt können wir ſie nicht als das, was wahrhaft da iſt, erfaſſen, ſondern träumen ſie uns nur in dunkler, unſerm Daſeyn zuletzt gänzlich entſchwindender Ferne. Auch ſolche Ausartungen hat es gegeben. Wer da meint, unſer gegenwärtiges Erkennen ſey Gott gleichgültig, wenn wir nur eine unbeſtimmte, auf dunkle Ahndungen gegründete Ehrfurcht vor ihm in uns erhalten, und wer meint, er müſſe ſich ganz von der lebendigen Gegenwart entfernt halten, um ſich nur in den Einen, unausgebildeten Gedanken der

göttlichen Gnade zu vertiefen, der iſt gleich weit entfernt vom Wahren.

Darum haben alle großen Helden der Kirche über die Offenbarung gedacht; und laſſet uns ihnen es danken! Denn ganz ohne dies kann niemand ſeyn, und ohne ein wiſſenſchaftliches Denken darüber kann man wohl ſich ſelbſt auf ſeinem individuellen und beſchränkten Standpuncte beruhigen, aber nicht das Menſchengeſchlecht darüber belehren, ihm nicht den Weg zum wahren Leben zeigen. Haben manche Kirchenväter ſich dabei zu ſehr an den Formen heidniſcher Wiſſenſchaft gehalten, ſo iſt dies ihrem Zeitalter zu verzeihen. Auch beweiſen mangelhafte Verſuche nichts gegen den Werth eines Beſtrebens; denn alles Menſchliche bleibt mangelhaft, und wir haben dabei nur die Verpflichtung, es nach unſern Kräften beſſer zu machen. Auch Luther hat über die göttliche Wahrheit gedacht, und zwar tiefer als irgend einer vor ihm; ſonſt hätte er nicht den wahren Sinn derſelben wiederherſtellen, ja ihn reiner wiedererzeugen können, als er je vorher gefaßt worden war. Sagt er aber, daß man ſich dabei an die Ausdrücke der Schrift halten müſſe, ſo hat er vollkommen Recht; denn es iſt die Rede von der ewigen Wahrheit als Gegenſtand des Glaubens, und ſo iſt ſie nur durch die Offenbarung da. Aber auch über dieſe Ausdrücke muß man denken wie er gethan hat!

Vielleicht ſcheint Ihnen, theurer Freund, dieſe Frage, ob man über die Offenbarung denken dürfe, fremd der anderen und von uns zuerſt beſprochenen über den Werth

der Philoſophie überhaupt in Beziehung auf das Poſitive, beſonders auf die Religion. Wie genau beide zuſammenhangen, ſehen Sie jedoch ohne Zweifel ein. Ich denke aber auch noch Sie gänzlich zu überzeugen, daß beide völlig zuſammenfallen, welches ich nächſtens verſuchen will.

Fünfter Brief.

Sie werfen mir ein, mein Freund, daß wir uns zwar mit einander durch meine Gründe, weshalb man über die Offenbarung denken muß, wohl verſtändigen können, daß ſie aber noch ſchwerlich hinreichen möchten, um gerade diejenigen zu überzeugen, zu deren Widerlegung wir ſie aufgeſucht haben. Ich glaube es Ihnen, daß uns dies vielleicht nur bei Einzelnen gelingen wird. Aber das iſt überhaupt das Schickſal der Wiſſenſchaft und beſonders der Philoſophie, daß ſie Andersdenkende nicht unmittelbar gewinnt. Oft möchte man es ganz aufgeben, irgend jemand durch wahre wiſſenſchaftliche Gründe von ſeinen einmal gefaßten Meinungen zurückzubringen; und die, welche uns entgegenkommen, um ſich leicht und willig überzeugen zu laſſen, ſind oft dazu durch Anregungen getrieben, durch die wir unſere Wirkſamkeit am wenigſten gern verſtärken möchten. Glücklich dagegen der Redner, der nur von dem allgemein Zugegebenen ausgehen darf und dann nur zu treffen braucht, was ſeine Zuhörer ſo ſchon fühlen! Doch wirkt dagegen die Wiſſenſchaft um ſo ſicherer und allgemeiner, indem ſie

nach und nach, den Menſchen unbewußt, ihre ganze Sinnesart umkehrt. Sie iſt das Walten der allgemeinen Wahrheit, von der wir uns gern als blos einzelne Organe betrachten und ſo des Aufſehens perſönlicher Einwirkung gern entbehren wollen.

Sie erinnern mich an das, was ich ſelbſt in einem meiner Briefe geſagt habe, daß unſere Gegner dabei bleiben werden, was von der Offenbarung mit unſerm Denken zu durchdringen, worüber zu philoſophiren möglich ſey, das ſey nicht das Weſentliche darin; dieſes ſey vielmehr durchaus einfach und für Alle daſſelbe, dagegen das Denken unter einer beſtimmten Form ſchon einſchließe, daß ein jeder ſich den Gegenſtand nach ſeiner beſondern Weiſe denken müſſe. Iſt es nicht genug, wenn wir hierauf ſagen: auch die ewige Wahrheit in uns iſt an ſich unveränderlich und ſtets dieſelbe, und doch muß auch ſie von Verſchiedenen verſchieden gedacht werden? Ohne dies wäre ſie nichts Lebendiges und Wirkliches, wir beſäßen ſie nicht und würden uns ihrer nicht bewußt. Und das iſt ja eben die Natur des Ewigen und an ſich Wahren, daß es ſich in die unendlichen Geſtalten der Wirklichkeit verwandelt, ohne deswegen in ſich anders als ewig eins und daſſelbe zu ſeyn. Kommt aber dies nicht auch der Offenbarung zu, wie ſie ja von ſich ſelbſt ſagt, Allen Alles zu ſeyn?

Freilich, wenn wir behaupten, ein jeder habe das Recht ſie nach ſeinen individuellen und oft höchſt verkehrten Bedürfniſſen zuzubereiten, ſie nach ſeinem höchſt

beſchränkten gemeinen Verſtande zu modeln, ſo dürfte man uns vorwerfen, daß wir ſie ganz von ihrer urſprünglichen Beſtimmung und Würde entfernten. Aber gerade hiegegen ſoll uns ja die Wiſſenſchaft dienen! Dieſe ſoll uns einen Ausdruck für ſie darſtellen, worin wir ihren ewigen und unveränderlichen Inhalt zugleich mit ſeiner allgemeinſten und überall zutreffenden Anwendung erkennen. Man wird uns einwenden, dieſen Ausdruck müſſe ihr ſchon die heilige Schrift gegeben haben. Iſt es denn aber nicht gewiß, daß ſchon die Verfaſſer der Schriften des neuen Teſtaments dieſelben Gegenſtände mit bedeutenden Verſchiedenheiten dargeſtellt haben? Und war es auch wohl möglich die Lehren zu wiederholen, ja die Thatſachen zu erzählen, ohne daß ſie ein jeder durch ſein eigenthümliches Bewußtſeyn hindurchgehen ließ? Es wird ſich alſo ſchon hier fragen, was denn das Weſentliche ſey? Bei der Beantwortung wird es aber ganz darauf ankommen, was ein jeder geneigt iſt dafür zu halten, was ſein beſonderes perſönliches Bedürfniß ihm als ſolches vorſtellt; und wenn wir nicht zugeſtehen, daß darüber nach allgemeinen und weſentlichen Geſetzen könne gedacht werden, ſo wird auch hier Willkür und Perſönlichkeit einreißen.

Das iſt es aber, daß der richtige Begriff von dem was Wiſſenſchaft iſt und ſeyn ſoll, ſo äußerſt ſelten, auch bei denen, die ſich ihr gewidmet haben, angetroffen wird. Behaupten wir, der Menſch müſſe ſich die Offenbarung und ihren Inhalt auf eine beſtimmte Weiſe denken, ſo

wird dies ſo verſtanden, als wollten wir den gemeinen Verſtand zum Maßſtabe dieſer Erkenntniß machen. Und doch behaupten wir gerade, daß es eine höhere Erkenntniß gebe, durch welche wir nach ihren eigenen Geſetzen das Ewige und Unveränderliche zu ergreifen fähig ſind. Auch dieſe iſt allerdings veränderlich, inſofern ſie das Eigenthum gewiſſer Menſchen oder Zeitalter oder Nationen iſt, und muß eben deshalb als Wiſſenſchaft durch die mannigfaltigſten Verwandlungen hindurchgehen. Aber deswegen iſt ſie noch nicht den Zufälligkeiten der blos zeitlichen Exiſtenz und des damit verbundenen Scheines hingegeben. Sie ſoll eben das Ewige in ſeinen unendlichen Äußerungen feſthalten und es ſtets als dasjenige erkennen und entwickeln, was in ſich das rein Einfache, aber eben deshalb auch jeder Verwandlung fähig iſt. Darum müſſen wir die Offenbarung nicht blos auf eine beſtimmte Weiſe denken, ſondern auch die Geſchichte der verſchiedenen Weiſen kennen, auf welche ſie gedacht worden iſt. Die Wiſſenſchaft iſt unentbehrlich, um das ewig Wahre in allen ſeinen Geſtalten als ſolches zu erkennen, und es rein zu erhalten und vor der Vermiſchung mit dem unreinen, ja nichtigen Scheine zu bewahren.

Wenn ihr, können wir alſo ſagen, ihr Frommen! nur das Weſentliche und Einfache, über welches nicht gedacht zu werden braucht, in der Religion feſthalten wollt, ſo ſehet euch wohl vor, ob ihr wiſſet was dieſes Weſentliche ſey! Einige werden darunter verſtehen den allgemeinen, leeren Begriff einer Gottheit überhaupt, oder

vielleicht auch den dunkel gedachten Begriff einer Verſöhnung oder Erlöſung, den aber der gemeine Verſtand immer nur durch Abſtraction hervorbringt und dem es ſelbſt an Leben, alſo auch an Einwirkung auf das Leben fehlt. Andere werden die bloße Annahme gewiſſer erzählter Thatſachen für das Weſentliche halten, womit die Beſchränkung Gottes auf ein blos moraliſches Richteramt näher, als ihr vielleicht glaubt, verbunden iſt. Noch andere werden nur das gelten laſſen, was auf das Gefühl wirkt, und worin wir in äußeren und inneren Bekümmerniſſen Troſt und Beruhigung finden. Und ſo wird es noch mehrerlei Anſichten geben; zu irgend einer wird aber jeder nach der beſonderen Richtung ſeines Gemüths und ſeiner Bildung einen überwiegenden Hang haben. Nun glaubet nicht, daß jener Abſtrahirende dem gemeinen Verſtande und ſeinem Scheine mehr ergeben ſey als die übrigen, etwa der zweite, den wir vielleicht den Orthodoxen, oder der dritte, den wir den Pietiſten nennen möchten, wenn es erlaubt iſt, ohne Folgerungen zu bezwecken, dieſe Charaktere durch allgemeine Bezeichnungen anzudeuten! Iſt euch der erſte zu gleichgültig, ſo ſollte euch der zweite zu ſtrenge und lieblos ſeyn, denn in der Regel wird er von der Annahme des bloßen Stoffes der Thatſachen alles Heil abhängig machen; und der dritte zu hochmüthig, denn er wird ſich um nichts weiter bekümmern, wenn nur für dieſen beſtimmten Zuſtand, in welchem er ſich gerade befindet, ſein Gemüth beruhigt, oder wohl gar erluſtigt iſt. Die Religion ſollte aber doch wohl den gan-

zen Menſchen in allen Tiefen ſeines Weſens durchdringen; und wie iſt dieſes möglich, wenn wir nicht dieſes allgemeine Weſen der menſchlichen Natur als ein wahrhaftes und wirkliches zum Bewußtſeyn bringen können, von welchem alle jene beſonderen Richtungen als Ausſtrahlungen erkannt werden müſſen, wenn ſie nicht eine Beute des Scheines und der gemeinen Erkenntnißweiſe werden ſollen? Jenes iſt aber gerade die Sache der Wiſſenſchaft. Sie müſſen wir zur Offenbarung hinzubringen, durch ſie uns dieſelbe zu eigen machen, und gerade daß es blos das Wiſſen iſt, was wir hinzubringen, das beweiſt wohl am beſten, daß wir dadurch die Wirkungen der Offenbarung nicht ſchaffen können, noch uns dieſes anmaßen wollen. Daß aber die Offenbarung dieſes Wiſſen nicht ſchon ſelbſt mit ſich bringt, das liegt in ihrer Natur; denn ſonſt offenbarte ſie ſich ja nur ſich ſelbſt, nicht aber uns, wie ich ſchon öfter gezeigt habe.

Nun will ich nicht leugnen, daß es Gemüther giebt, welche ſo glücklich organiſirt ſind, daß ſich in ihnen die Religion auf das vielſeitigſte geſtaltet und ſie reichlich ausfüllt, auch ohne ein deutliches Denken über ihre Lehren, und es iſt wohl klar, daß dieſe noch am meiſten das Recht haben möchten die Wiſſenſchaft zu verſchmähen. Auch werden ſie das gewöhnlich thun und nicht allein mit dem Denken über die Offenbarung, ſondern in ihrer Zufriedenheit und Genügſamkeit werden ſie auch das Bedürfniß der Wiſſenſchaften überhaupt und am meiſten der Philoſophie als etwas ihnen Fremdes anſehen.

In dieſem ſcheinbar beſcheidenen und genügſamen Zurückziehen von den Kenntniſſen der Welt liegt dennoch immer ein gewiſſer Hochmuth. Sie wollen ſich mit demjenigen nicht einlaſſen, was doch einmal da iſt und als ein gegebener Stoff verarbeitet werden muß. Das reicht ja nicht hin zum frommen Leben, daß wir uns in uns ſelbſt verſchließen und der Welt ihren Lauf laſſen. Wir ſind in dieſe Welt geſetzt, ſollen an ihr Theil nehmen, ſie mit bearbeiten, und nur wenn wir das alles vom Standpuncte unſerer frommen Überzeugung thun, machen wir dieſer Ehre.

Dazu gehört aber, daß wir die Welt und ihre Wiſſenſchaft kennen. Es iſt nun einmal ſo und nicht anders, wenn wir auch zugeben wollten, daß es anders ſeyn ſollte. Nehmet doch plötzlich hinweg, was unſer Leben von ſeiner angeblich urſprünglichen Einfalt abgeführt und mit unendlichen Verwickelungen umgeben hat, dieſe unermeßliche Kenntniß der Naturerſcheinungen und ihrer Geſetze, die unendliche Mannigfaltigkeit der Künſte, mechaniſchen Anſtalten und Gewerbe, die kunſtreichen Staatsanſtalten und öffentlichen Verhältniſſe, die vielſeitige Ausbildung des geſelligen Lebens! Erſtlich iſt es unmöglich dies alles mit Einem Male niederzuſchlagen, und wenn es möglich wäre, welcher Abgrund von Verwirrung, Rohheit und Unmenſchlichkeit würde ſich aufthun! Müßt ihr aber einſehen, daß dies alles ſo bleiben muß, ſo iſt es wahrlich ſehr bequem und vornehm der Welt ihren Lauf zu laſſen, alle Vortheile und Vor-

züge dieſes höchſt ausgebildeten Lebens mit zu genießen (da ihr auch nicht das ſeyn würdet, was ihr ſeyd, wenn ihr dadurch nicht gebildet wäret) und ſeinerſeits mit ſtolzer Selbſtgenügſamkeit ſich ein Verdienſt daraus zu machen, daß man nichts weiter als ſeine Gottesfurcht zum Leben bedürfe. Dieſes iſt nicht ſchwer, nachdem die Andern mit ihrer Mühe und Anſtrengung und geiſtigen Gefahr euch das Übrige geliefert haben. Berufet euch dabei nicht auf das ſtille und einfältige Leben der erſten Chriſten! Sie dürfen wir uns nicht zu Muſtern nehmen, da ſie in ganz anderen Verhältniſſen lebten, in jener feindſeligen, entarteten, zerrütteten Welt, vor deren Anſteckung und Anfeindung ſie ſich allerdings auf alle Weiſe zu hüten gezwungen waren. Iſt eine ſolche Umgebung die Bedingung ihrer uns idealiſch erſcheinenden Lebensweiſe und Denkart, ſo dürfen wir uns deren Rückkehr wahrlich nicht wünſchen.

Ich habe, liebſter Freund, hier viel zugegeben, was ich, wie Sie wohl ſehen, nie zuzugeben brauchte, und doch iſt es klar, daß niemand der Wiſſenſchaft entbehren kann. Schon die Offenbarung zu beſitzen, ohne darüber zu denken, iſt unmöglich, wäre es auch nur damit ſie nicht durch die mangelhaften und ſich abſondernden Organe der gemeinen Erkenntniß aufgefaßt und entſtellt würde. Aber auch die übrigen menſchlichen Wiſſenſchaften ſind ſelbſt dem Frommen, der blos fromm ſeyn will, dazu unentbehrlich, ſo weit ſie in ſeinen Lebensberuf reichen. Von der Philoſophie als ſolcher habe ich hier

noch gar nicht einmal geſprochen, und zwar deswegen, weil es ſo äußerſt ſchwer zu ſeyn ſcheint, den Menſchen begreiflich zu machen, was ſie ſey. Und doch kann ich unwiderſprechlich darthun, daß ſie der Mittelpunct alles Rechten und Ächten in der menſchlichen Erkenntniß, das wahre Verſöhnungsmittel aller ihrer widerſtreitenden Beſtandtheile, die ſicherſte Schutzwehr gegen Irrthümer und Abwege ſey. Der Menſch muß philoſophiren, er mag wollen oder nicht, und wenn er ſich nicht entſchließt es auf die rechte wiſſenſchaftliche Art zu thun, ſo rächt ſich die Philoſophie an ihm durch die grundloſeſten und verderblichſten Sophiſtereien.

Sechster Brief.

Was verſtehen denn, theuerſter Freund, die Menſchen heut zu Tage unter dem Namen der Philoſophie? Laſſen Sie uns verſuchen, ob wir nicht im Stande ſind, in kurzen und einfachen Ausdrücken einigermaßen begreiflich zu machen, was ſie iſt und ſeyn ſoll.

Vielleicht gelangen wir dahin am beſten, wenn wir uns erinnern, daß ihr gerade entgegengeſetzte Vorwürfe gemacht werden. Einige nämlich meinen, ſie beſchäftige ſich blos mit den allgemeinen Bedingungen und Geſetzen der menſchlichen Erkenntniß und der darauf zu beziehenden Exiſtenz der Dinge, ohne ſich um das wirklich Gegebene, welches doch der eigentliche Gegenſtand der Erkenntniß ſey und wovon ſie ausgehen ſollte, zu bekün-

mern, und daher könne ſie auch nie vollſtändig das Wirkliche treffen und auf daſſelbe paſſen; Andere dagegen, ſie ſtelle willkürlich einzelne und einſeitige Principien auf, welche ſie an die Stelle des Allgemeinen ſetzen und daraus alles Übrige ableiten wolle; daher entſtehe der Wechſel der Syſteme, deren jedes, als ein unvollkommenes und die Welt immer nur in einem ſchiefen Lichte betrachtendes, dennoch Anſpruch auf Allgemeingültigkeit mache und dadurch alles verrücke und verwirre. Beide Anklagen werden auch mit einander vermiſcht, und man kann auch in gewiſſem Sinne ſagen, daß ſie einander vorausſetzen, obwohl ſie einander widerſprechen; ja noch mehr, man kann zugeben, daß die Geſchichte der Philoſophie zu beiden große Veranlaſſung darbiete.

Der häufigſte Fall wird wohl der ſeyn, daß der Philoſophie wirklich das Allgemeine in den menſchlichen Erkenntniſſen als ihr Gebiet zugeſtanden, daß ſie aber auch auf daſſelbe beſchränkt wird. Da man annimmt, daß ein jeder Gegenſtand ein beſonderer und beſtimmter ſey, ſo werden dadurch alle wirkliche Gegenſtände aus ihr verbannt, und ſie wird eine bloße Form des Denkens. Möge ſie, werden jene ihre frommen Gegner ſagen, ſich mit dieſer Form zum Beſten des gemeinen und zeitlichen Lebens und ſeiner Bedürfniſſe beſchäftigen; nur maße ſie ſich nicht an, weil die Form das Allgemeine und Bleibende in unſerer Vernunft iſt, damit auch den ewigen Gegenſtand beſtimmen zu wollen, welcher nur ſich ſelbſt offenbart, indem er unmittelbar und nur auf ſeine ihm

ganz eigenthümliche Weiſe auf unſer Erkennen einwirkt! Wendet ſie ſich auf dieſen und alſo überhaupt auf das Ewige und an ſich Wahre in jedem Stoffe, welches allein von ihm ausgeht, ſo entſteht die größte Gefahr, ja vielmehr die traurige Gewißheit, daß ſie nur das werde gelten laſſen, was in jene allgemeine, aber an ſich leere Form paßt, welcher er, als ſeine eigenen Geſetze, wonach er ſich äußert, in ſich ſelbſt tragend, durchaus widerſpricht. Statt des fruchtbaren Glaubens an einen lebendigen, wirklichen Gott werden wir einen allgemeinen lebloſen Begriff, wonach ein Gott überhaupt zu denken ſey, erhalten, eine Form, die auf keinen wirklichen Gegenſtand paßt, die bald von ihren eigenen Verehrern als ein Geſpinnſt ihrer Vernunft erkannt werden und zuletzt ſo die Anbetung Gottes in die Abgötterei mit der menſchlichen Vernunft verwandeln wird.

Es iſt nicht zu leugnen, daß zu dieſen Angriffen der Anlaß gegeben iſt in der ſogenannten Vernunftreligion, oder natürlichen und philoſophiſchen Theologie oder Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, kurz in den Abſtractionen, durch welche ſelbſt die Philoſophen das ſogenannte Poſitive in der Religion von dem Allgemeinen, welches die Geſetze der menſchlichen Natur überhaupt, ohne Vorausſetzung hiſtoriſcher Thatſachen bedingen, ſondern zu können glaubten. Eben ſo hat man es ja auch gemacht mit der Lehre vom Staate und allen übrigen, welche mit dem Praktiſchen zu thun haben. Auch hier ſoll kein beſtimmter und beſonderer Staat dar-

geſtellt, kein poſitives Recht und Geſetz abgeleitet werden, als welches man für unmöglich und für eine Sache der Geſchichte hält, ſondern das, was nur überhaupt zur Denkbarkeit eines Staats, einer Geſetzgebung gehört und deshalb das allein Weſentliche daran zu ſeyn ſcheint, aber doch in der That nichts anders iſt als eine Abſtraction, die nie lebendig werden kann. Von dieſem Standpuncte aus ſetzen die Philoſophen eine beſondere Meiſterſchaft und Ehre darein, ſich gänzlich auf dem Gebiete des reinen, erfahrungsloſen Denkens zu halten, und es wird beſpöttelt, wenn etwas aus der Geſchichte oder Erfahrung Geſchöpftes dabei zu Hülfe genommen wird. So ſehr, dürfen wir wohl ſagen, kann die Vernunft verirren, wenn ſie einmal von dem rechten Wege abgekommen, wenn das Unweſentliche zur Ehrenſache und mehr die Vollendung eines Kunſtſtückes, als die Auflöſung der dringendſten Aufgaben zum Ziele geworden iſt!

Das Gefühl von der Unkräftigkeit, ja vielleicht gar Unmöglichkeit eines ſolchen, vollſtändig durchgeſetzten formalen Treibens hat denn die Philoſophirenden angeregt, beſtimmte Thatſachen als das Erſte und Urſprünglichſte aufzuſuchen und daraus alles Übrige abzuleiten, es danach zu ordnen und in ſeine richtige Bedeutung zu ſtellen. Solche Thatſachen konnten aber freilich keine zufälligen, hiſtoriſchen ſeyn; ſie mußten in ſich etwas Allgemeines haben, um als das Weſentliche und die Bedingung alles Übrigen gedacht werden zu können. Darum wählte man

dazu bald dieſen, bald jenen Moment, in welchem ſich die Erkenntniß zu einem Ganzen ſchließt, die Übereinſtimmung des perſönlichen Selbſtbewußtſeyns mit ſich ſelbſt, die Einheit der Gegenſätze in der Natur, die des Begriffes mit dem unter ihm befaßten Beſonderen, oder was dergleichen mehr iſt. Auch bei der Aufſtellung des Zieles der Philoſophie zeigt ſich dieſes Beſtreben nach dem Factiſchen und Poſitiven. Denn zuletzt geräth doch die auf ein ſolches Syſtem gegründete Religioſität in Streit mit der geoffenbarten Religion und hält ſich für reiner und des gereinigten Begriffes der Gottheit würdiger, macht alſo ſelbſt ausſchließenden Anſpruch auf wirkliche Ausübung. Eben ſo endet das Philoſophiren über das Allgemeine und Weſentliche der Staaten doch in der Erfindung und Ausmalung eines beſten Staats, der, wenn auch nur als Muſter und unerreichbares Ideal, doch an ſich als ein poſitives Ziel hingeſtellt wird. Alles dieſes nun ward die oft gerechte Veranlaſſung zu den Klagen über Syſtemſucht, über die Schiefheit und den in die Welt nach irgend einer einſeitigen Richtung hereinfahrenden Eigenſinn der Philoſophen, mit welchem ſie etwas, das dem geſunden Menſchenverſtande immer nur Eine beſondere Seite der Erkenntniß zu enthalten ſcheint, dem ganzen Univerſum in allen ſeinen Beziehungen als Norm aufdrängen wollen. Ich habe einen geiſtreichen Mann nicht unrecht ſolche Syſteme mit Schattenriſſen oder flachen Ausſchnitten aus dem runden Ganzen vergleichen hören.

Schon aus dieſen entgegengeſetzten Beſtrebungen ſcheint wohl zu erhellen, daß dasjenige, was der wahren Philoſophie als Stoff zum Grunde liegen ſoll, eine Thatſache, aber zugleich das ſchlechthin Allgemeine ſeyn muß, offenbar daſſelbe, was dieſer ganzen gegenwärtigen wirklichen Welt, ſo wie ſie für uns poſitiv da iſt, als Weſen inwohnt. Wie dieſes zu denken ſey, iſt hauptſächlich deshalb ſchwer begreiflich zu machen, weil die durch falſche Vorſtellungen von der Philoſophie gefälſchte und verwirrte Einbildungskraft eben ſo unerſchöpflich iſt, Abwege und Einſeitigkeiten zu ſuchen, wie die gemeine ſinnliche Natur des Menſchen an Ausreden gegen die Religion und das Gewiſſen. Iſt nämlich jene Einbildung auf das leere Allgemeine geſtellt, ſo lehnt ſie ſich auf gegen die Banden des Syſtems, welche ſie als beengende Sclavenfeſſeln mit gewiſſen hergebrachten heldenmäßigen und freiſinnigen Redensarten verwirft. Entſchließt ſie ſich ein poſitives Syſtem anzuerkennen, ſo liebt ſie das, was man in der Kunſt den Knalleffect nennt, das recht Einſeitige und Schneidende, das ſo hart wie möglich gegen die gewohnten Vorſtellungsarten anrennt, und iſt nicht eher zufrieden, als bis die Welt danach wo möglich ganz aus ihren alten Fugen geriſſen und das Unterſte zu oberſt gekehrt iſt. Die ewige und allgemeine Thatſache kann dagegen nichts blos Allgemeines ſeyn, im Gegenſatze gegen etwas Beſonderes; denn ſie muß die beſtimmte Wirklichkeit ſelbſt ſeyn. Und wiederum kann ſie als Thatſache nicht ausſchließlich in unſerm Bewußtſeyn, oder

ausſchließlich an irgend einem Gegenſtande erkannt werden; ſie muß vielmehr unſer geſammtes Erkennen umfaſſen, beſtimmen und mit ſeinem wahren Inhalte verſehen, alſo zugleich das ſeyn, was die Einheit und den Zuſammenhang unſers Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt bedingt, und zugleich der es ganz anfüllende einzige Gegenſtand deſſelben. Soll es alſo einen wirklichen und doch allgemeinen Stoff für die Philoſophie geben, ſo muß es das Weſen ſeyn, welches ſich ſowohl durch das Daſeyn dieſer wirklichen Welt, als auch in derſelben als der einzig wahre Inhalt ihrer Erſcheinungen und unſers Bewußtſeyns, alſo durch wirkliche Thatſachen und als ein wirklich Exiſtirendes offenbart.

Kann denn nun aber wohl der Gegenſtand der religiöſen Erkenntniß ein anderer ſeyn, als dieſer der ächten philoſophiſchen? Auch jene kann und darf nicht blos in der Annahme gewiſſer beſonderer Thatſachen und hiſtoriſcher Erſcheinungen beſtehen, und der religiöſe Glaube nicht blos in dem Vertrauen auf irgend eine Ausſage, die uns allein als ſolche gälte. Wäre auch der Inhalt dieſer Ausſage von der Art, daß danach dieſe Thatſachen als wirkliche und beſondere zugleich das Schickſal des ganzen Weltalls und unſeres daſſelbe abſpiegelnden Bewußtſeyns umfaßten, ſo würden ſie dadurch nur den Denkgeſetzen des gemeinen Verſtandes widerſprechen; wenn wir uns aber dennoch willkürlich entſchlöſſen ſie anzunehmen, ſo wären ſie deshalb doch noch nicht wirklich für uns da und wirkten nicht auf uns ein; da die bloße Annahme

irgend einer Begebenheit, ſie ſey welche ſie wolle, durchaus nicht unmittelbar auf unſer Gefühl oder unſern ſittlichen Zuſtand wirken kann. Es muß alſo nothwendig in unſerer geiſtigen Natur ſchon ein Bedürfniß ſeyn, welches ohne dieſe Begebenheit durchaus nicht befriedigt werden kann, und dieſes Bedürfniß muß ſich wiederum auf den ganzen Umfang unſers Erkennens in allen ſeinen Beziehungen und Bedeutungen erſtrecken, wenn die Thatſache in ihrer ganzen Allgemeinheit das für uns ſeyn ſoll, was ſie an ſich iſt. So wie alſo diejenigen fehlen, welche die Philoſophie nur auf das Allgemeine und Formale beſchränken, ſo fehlen auch die, welche die Annahme hiſtoriſcher Thatſachen für das Weſentliche in der Religion halten; wie aber die Aufſtellung eines einſeitig gewählten Princips keine wahre Philoſophie begründet, ſo darf man auch das Bedürfniß der Religion nicht blos im Gefühl, oder in irgend einer andern beſondern Seite unſers Bewußtſeyns ſuchen. Wir müſſen mit uns ſelbſt übereinſtimmend weder denken noch fühlen, noch handeln können, ohne darin ganz nach jenen Thatſachen und durch ſie beſtimmt zu werden, wenn es einen wahren Glauben an die Offenbarung geben ſoll.

Dieſe Behauptung, daß die Religion ſo auf jedes Organ unſerer Erkenntniß einwirken und einem jeden derſelben unentbehrlich ſeyn müſſe, wird ohne Zweifel Anſtoß finden, aber nicht bei dem reinſten Sinne für ſie. Wenn ſie der nothwendige Schlußſtein aller unſerer Gedanken und Erkenntniſſe iſt, ſo ſchwindet das Verdienſt,

das man ſich gern aus dem Glauben machen möchte, es ſcheint auch die Wichtigkeit und Wirkſamkeit deſſelben für einzelne außerordentliche Zuſtände zu ſchwinden. Man liebt es, ihn als eine Sache des bloßen Gefühls anzuſehen, weil ein mächtiges Gefühl leicht über unſer Denken Herr wird, und wir mit Hülfe deſſelben das, was wir noch immer für die richtigere Einſicht halten, die Ausſprüche des gemeinen Verſtandes gewiſſer zu unterdrücken glauben. Alles dieſes kann ich auch nur für Ausflüchte der menſchlichen Schwachheit anerkennen. Aus dem Glauben ein Verdienſt machen zu wollen, iſt an ſich ein Widerſpruch; daß aber jene Nothwendigkeit ſeinem Werthe Eintrag thun ſollte, das werden wir nicht fürchten, ſobald wir uns erinnern, wie wir mit dieſem zeitlichen Leben in die Welt des nichtigen Scheines geworfen ſind, der uns nur allzu feſt umſponnen hält. Wie ſelten läßt dieſer uns nur erblicken was uns Noth thut! Wie gern überlaſſen wir uns einem Zuſtande, der uns immer nur theilweiſe befriedigt und die Erkenntniß jener Nothwendigkeit einer vollen Verſöhnung mit uns ſelbſt ſchwer aufkommen läßt! Ja wie leicht ſpiegelt er uns eine Selbſtändigkeit vor, welche nur auf das Nichtige gegründet und der Quell des poſitiven Böſen iſt!

Aber wodurch, werden nun die Frommen ſagen, unterſcheidet ſich denn die Philoſophie von der Religion, wenn jene denſelben poſitiven Gegenſtand haben, dieſe aber durch unſere Natur als nothwendig gefordert ſeyn ſoll? O ihr möchtet noch immer gern eure Frömmig-

keit abſondern von der übrigen wahren Erkenntniß, ſie euch allein vorbehalten, und was ſonſt im menſchlichen Beſtreben wahr und gut ſeyn mag, blindlings verdammen. Seyd ihr nicht eben ſo eitel wie die Philoſophirenden, welche an der Erkenntniß, die dem Menſchen von Natur inwohnt, ſich nicht begnügend, gern etwas ganz Neues und Unerhörtes erſinnen möchten? Gedenket doch nur, daß die Religion allezeit das wirkliche gegenwärtige Daſeyn Gottes wahrnimmt, fühlt, glaubt, einſieht und dadurch handelt! Ihr iſt das Ewige ganz Thatſache, Wirklichkeit und Gegenwart; darin allein liegt die factiſche Nothwendigkeit, die es auf alle unſere Erkenntnißkräfte ausübt. Oder haben Thatſachen blos eine Wirkung auf unſer Gefühl, und ſind ſie uns nicht oft unentbehrlich, um unſere Gedanken zu vereinigen, unſer Handeln zu beſtimmen? Wie viel mehr die ewige und vollkommene Thatſache, welche unſer ganzes Bewußtſeyn von unſerem eigenen Daſeyn anfüllt, alle Räthſel unſerer Gedanken löſt, wovon unſer Handeln ſelbſt ein Ausfluß ſeyn ſoll! Wenn uns nun die Philoſophie deutlich belehrt, und durch völlige Auflöſung alles unſers Denkens in ſeine Grundbeſtandtheile und Grundverhältniſſe uns zur vollkommenen deutlichen Einſicht erhebt, daß es unſerer Natur und ihren nothwendigen Geſetzen nach ſo ſeyn müſſe, iſt deswegen die lebendige Anſchauung, daß es ſo iſt, und die Wirkung, welche dieſe auf unſer ganzes wirkliches Denken und Leben hat, überflüſſig? Oder kann wiederum jene Einſicht überflüſſig ſeyn, wenn ſie nur in

der That Einſicht in die ewige Wahrheit iſt? Kann ſie der Religion nachtheilig ſeyn, welche die Feindin alles Irrthums, aller Täuſchung und aller Verworrenheit und Unklarheit iſt? Ihr werdet uns wieder einwerfen, die Wahrheit offenbare ja ſchon ſich ſelbſt dem Glauben; wozu alſo noch ihre Nothwendigkeit beweiſen? Aber wem offenbart ſie ſich? Doch wohl unſerer Einſicht, unſerer Erkenntniß und Wahrnehmung! Iſt es alſo nicht nöthig dieſe zu läutern von aller Scheinwahrheit und ſie in der Nothwendigkeit ihrer weſentlichen Natur darzuſtellen, damit ſie die Einſicht des Wahren werde und in allem ihren wirklichen Daſeyn auch bleibe? Damit iſt aber auch nicht geſagt, die Philoſophie diene der Religion, wenn ſie von Anfang an keinen andern Zweck und Inhalt hat als dieſe.

So ſtehe es denn feſt und unerſchütterlich feſt, daß Religion und Philoſophie einander nicht bekämpfen, nicht widerſprechen, ja im Weſentlichen nicht einmal von einander unterſchieden, ſondern eins und daſſelbe ſind! Nur in unſerer Wirklichkeit trennen ſie ſich, weil wir in das Daſeyn geworfen ſind, wo das Daſeyn des Weſens, welches die Religion erkennt, und das Weſen des Daſeyns, welches die Philoſophie enthüllt, von einander unterſchieden werden müſſen, weil wir nicht Gott, aber durch ihn im Ewigen und Wahren ſind.

Fort denn mit jener Scheinweisheit einer beſondern Vernunftreligion! Es giebt keine ſolche; denn es giebt überhaupt nur Eine Religion, die nicht allein die poſi-

tive, ſondern auch die ſchlechthin allgemeine iſt; ſie aber iſt offenbart, und kann nur durch Offenbarung für uns daſeyn. Es giebt aber auch nur Eine Philoſophie, eine nicht blos allgemeine, ſondern auch poſitive, die ihren Schlußſtein nirgend anders finden kann als in der offenbarten Wahrheit. Nach dieſer muß ſie ſtreben und hindurchdringen durch den verwickelten, aber geſetzmäßigen Bau unſerer Natur. Bis ſie dahin gelangt iſt, bleibt ſie nur Auflöſung und Vernichtung der Scheinerkenntniß, und erſt wenn ſie den ewigen Quell der Offenbarung erreicht hat, wird ſie von da aus in allen ihren Adern bis zu den äußerſten Enden unſerer Organiſation durchſtrömt von Wirklichkeit, Leben und Gegenwart! Laßt uns alſo nicht der Eitelkeit fröhnen, die etwas anderes erſinnen will als was ſchon da iſt! Auch das Aufgehen der philoſophiſchen Erkenntniß in der Seele des Erfinders iſt nur eine Thatſache in dem nach allgemeinen Geſetzen geordneten Weltgeſchicke, und als ſolche auch eine Offenbarung. Vor dieſem allein richtigen Geſichtspuncte verſchwindet auch hier das Verdienſt des Einzelnen und der darauf gegründete blendende und verwirrende Ruhm. Die allgemeine Wahrheit kann ſich auch durch den ſehr Unvollkommenen und mannigfach Beſchränkten offenbaren: denn je reiner ſie erſcheint, je weniger wird ſie dem Einzelnen, dem es zu Theil ward ſie zu enthüllen, als Eigenthum angehören.

II.

Ueber die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit.

Erstes Capitel.

Von der eigenthümlichen Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseyns.

In einer Zeit wie die gegenwärtige, wo fast alle vormalige Grundlagen menschlicher Überzeugung und des Einverständnisses der Menschen unter einander hinweggenommen, oder wenigstens so gerüttelt sind, daß sie beben und schwanken, sobald man wirklich etwas darauf gründen will, darf man bei keiner Unternehmung im Gebiete des Geistes, die nicht von den Leidenschaften des Augenblicks ausgeht, irgend ein förderliches Entgegenkommen erwarten. Vielleicht hängt dies mit einer andern Beschaffenheit dieser Zeit zusammen, aus der etwas Vortreffliches, wie nachher gezeigt werden soll, hervorgehen kann. Auf jeden Fall aber sind wir dadurch genöthigt auf allen Wegen eine Verständigung mit dem Publicum zu suchen,

ehe wir verlangen können, daß es auf uns höre. Wer hat auch jetzt wohl Zeit und Luſt die Wahrheit zu ſuchen? Wer wird auf gut Glück ſich entſchließen irgend ein wiſſenſchaftlich oder künſtleriſch angelegtes Werk zu leſen, mit deſſen Bekanntſchaft man nicht eitel thun kann, eben weil es neu iſt, und das ſichtbarlich nicht dieſem oder jenem das Wort redet, ſondern nur der Wahrheit? Es iſt alſo in der Ordnung, daß die Wahrheit angetragen werden muß. Vielleicht gelingt es uns ſie zu empfehlen, wenn wir kurz und unumwunden ausſprechen, was wir wollen und was wir für nöthig halten.

Zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden ſollte unter den menſchlichen Erkenntniſſen und den daraus gebildeten Wiſſenſchaften die Philoſophie die allgemeinſte Theilnahme erregen: weil ſie dasjenige enthalten und zum deutlichen Bewußtſeyn bringen ſoll, was in allen übrigen Erkenntniſſen das eigentlich Wahre für ſich iſt. Aber eben deshalb iſt es für die Meiſten ſchwer zu begreifen, was die Philoſophie auch nur ſey oder ſeyn ſolle. Einige halten ſie für ein müßiges und kraftloſes, ja wohl gar entkräftendes Grübeln, weil ſie ſich nicht an das Wirkliche und unmittelbar Gegebene, ſondern höchſtens an die allgemeinen, inhaltloſen Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß anſchließe und von daher die Wirklichkeit beſtimmen wolle, ohne ſich darum zu bekümmern, welche Kraft der Erzeugung in dieſer ſelbſt liege. Andere finden ſie im Gegentheile zu beſchränkt und einſeitig, indem ſie ihr Schuld geben, daß ſie an die Stelle des

ewigen und allgemeinen, ſich unmittelbar offenbarenden Weſens aller Dinge ihre willkürlichen und unzureichenden Erfindungen ſetze. Deshalb will ich allgemein verſtändlich und ohne Schulſprache ſagen, woher ſie entſtehe, was ſie ſey und was ſie zu leiſten habe. Ich will verſuchen Anderen den Weg zu zeigen zu der unerſchütterlichen Sicherheit und Beruhigung über die höchſten Angelegenheiten des Menſchen, welche, inſofern ſie vom Wiſſen abhängt, nur aus ihr hervorgehen kann. Und dann wird einleuchten, wie es im reinſten und tiefſten Sinne der Worte wahr ſey, was Bacon von Verulam ſagt: daß die Philoſophie, oberflächlich gekoſtet, von Gott ab, vollſtändig aber durchdrungen, zu der innigſten Vereinigung mit ihm hinführe.

Daß wir aber mit allen unſern Kräften ſie zu durchdringen ſuchen, das iſt eine nothwendige und unausweichliche Forderung an uns. Entbehren können wir der Philoſophie einmal nicht, und es iſt eine höchſt gefährliche Täuſchung, daß wir oft glauben uns willkürlich von ihr zurückziehen zu können, oder gar es zu ſollen. In ſolchen Zeiten, wo die gegebenen Thatſachen, wovon das Wohl und Weh des Menſchen und die Beurtheilung aller wirklichen Dinge abhangen, durch eine unbeſtreitbare Auctorität in Staat oder Kirche feſtzuſtehen ſcheinen, wird zuweilen das freie Denken für etwas Gefährliches gehalten, weil es nur dazu dienen könne, dieſe unentbehrlichen Grundſäulen zu rütteln, ohne ſie wieder zu befeſtigen; oder wenn ſie ganz einſtürzen ſollten, etwas Ande-

res und Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen. Und wiederum giebt es andere Zeiten, zu welchen wir die unſrigen rechnen müſſen, wo durch ungebundenes Denken und Grübeln wirklich die Bande, welche alles unſer Handeln und Erkennen zuſammenhalten ſollten, ſich ſchon gelöſt haben. Dann erſchrickt das Geſchlecht über die öde Leere, die es nun vor ſich ſieht; der Philoſophie ſchreibt es dieſe Verwüſtung zu und entſchließt ſich nun ihr lieber gänzlich zu entſagen und ſich feſtzuhalten an dem, was Erfahrung und die aus dem Bedürfniß einer Stütze ſich entwickelnde Ahndung darbieten; oder wenn es noch etwas als Philoſophie gelten läßt, ſo ſoll dieſe ſich wenigſtens nicht mehr anmaßen den innerſten Grund des menſchlichen Bewußtſeyns legen zu wollen, ſondern nur an das Gegebene, das Praktiſche, das wirklich Anwendbare, wie es genannt wird, ſich anſchließen. Beide Beweggründe, der Philoſophie zu entſagen, ſind gleich verrätheriſch und verderblich. Sie allein kann jenen innerſten Gründen des Lebens ihre Feſtigkeit und Unbeſtreitbarkeit für unſer wirkliches Erkennen erhalten, weil ſie allein ſie zum deutlichen Bewußtſeyn erhebt. Werden ſie alſo mit Willkür behauptet als etwas Fremdes und durch eine unerklärbare Gewalt Aufgedrungenes, ſo iſt es natürlich, daß ſie ſich mit aller ihrer Macht dagegen empört und das, was ihr im Wege ſteht, hinwegzutilgen ſucht, da ſie es einmal ſich nicht zu eigen machen kann, noch ſoll, und ſo wird ſie ſelbſt verfälſcht und artet aus in bloßen Widerſpruch gegen das Beſtehende und an ſich Unerklärbare. Dieſer

Lage der Dinge haben wir das ſogenannte Princip des freien Denkens zuzuſchreiben, welches ſich ſchon früh im Mittelalter und zuerſt in den würdigſten Geſtalten regte, und ſich nach und nach immer mehr ausbildete zu jener himmelſtürmenden Aufklärung, welche uns zuletzt in einen jetzt Allen bekannten bodenloſen Abgrund geſtürzt hat. In dieſer Öde, wo der Fuß auf keinen feſten Boden mehr haften kann, entſchließt man ſich nun das freie, grundloſe Denken, das ſich ſo unſelig erwieſen hat, ganz abzuſchaffen und die beſonderen Erfahrungen, nebſt den jedesmal eintretenden nächſten Bedürfniſſen des Geiſtes für dieſen oder jenen dringenden Zweck, allein zur Richtſchnur zu nehmen. Und ſiehe, was ſich daraus bildet, wird abermals zur Scheinphiloſophie! Es entſteht das Reich der Anſichten, der fälſchlich ſogenannten Ideen. Denn was in unſerm Denken allgemein gültig und weſentlich ſeyn ſollte, modelt ſich nun nach jeder Geſtalt der Erfahrung, und nach jedem auch noch ſo einſeitigen oder vorübergehenden Treiben der Zeit. Der Augenblick ſieht Syſteme entſtehen und vergehen, und wir halten uns für recht thätig und lebenskräftig, wenn wir im ſchmählichſten Durſt und Hunger des Geiſtes auf einem unabſehbaren Meere ohne Nahrung und ohne Kompaß herumtreiben.

Das ſind die unausweichlichen Folgen der Verachtung der Philoſophie. Die Vernunft, wenn ihr das deutliche Bewußtſeyn ihres Innern verſagt wird, ſucht ſich unausbleiblich ihre eigenen Auswege. Wo die Kanäle,

welche Leben und thätige Kraft durch den Körper verbreiten, willkürlich und gewaltſam unterbunden ſind, da muß der Lebensſaft einzelne Theile anſchwellen und ſich ſelbſt in Krankheitsſtoff verwandeln. Und alle dieſe Zerrüttung entſteht allein aus dem Vorurtheile, daß der menſchliche Geiſt frei denken könne, oder wie man ſagt, die Gabe des freien Denkens erhalten habe, die doch ſo ſehr gefährlich werden könne, daß er ſie lieber nicht gebrauchen ſollte; mit welchem das andere an ſich gleichbedeutend iſt, daß dieſe zwar gefährliche Gabe dennoch ein edles Geſchenk ſey, deſſen Gebrauch ihm nicht verboten werden dürfe, wenn er es nur auf die richtige Art gebrauche. Welche iſt denn nun aber die richtige Art? Dieſe Frage wird wohl Jeder nach ſeiner eigenen Neigung beantworten. Der Eine wird ſagen: man müſſe ſich nur auf die formale Verknüpfung der Gedanken beſchränken, ohne ihren Gehalt beſtimmen zu wollen; der Andere: gerade darin liege es, daß der Gedanke ſeinen Gehalt ganz aus ſich ſelbſt ſchöpfen müſſe; und ſo wird es noch viele andere vermittelnde Antworten geben. Das einzig Wahre iſt aber zuvörderſt nur dieſes, daß unſer Bewußtſeyn nicht blos fähig iſt zu philoſophiren, ſondern ſeiner Natur nach nothwendig philoſophiren muß, und wenn das iſt, ſo fällt auch alle Willkür, wenn auch nicht aller natürliche Unterſchied in der Art und Weiſe weg; denn dieſe innere Nothwendigkeit, wenn ſie nur gegen alle Zufälligkeiten ſich durchſetzt, wird auch ihren rechten Weg zu treffen wiſſen.

Der Menſch muß aber deswegen philoſophiren, weil er ein vollſtändiges Selbſtbewußtſeyn hat. Alle übrigen bekannten Weſen ſind von einem allgemeinen Begriffe ihrer Gattung oder ihres Verhältniſſes zu dem Weltganzen abhängig, den ſie immer nur theilweiſe ausdrücken und wovon ſie ſelbſt blos als einzelne Äußerungen erſcheinen; der Menſch hat den vollen Begriff alles ſeines Erkennens und Handelns in ſich ſelbſt, er faßt daſſelbe in dieſen Begriff oder dieſe Einheit zuſammen, er bleibt in aller Mannigfaltigkeit ſeiner beſondern Äußerungen ſtets derſelbe, und eben deswegen ſtellt ſich in ihm auch der ganze Begriff ſeiner Gattung, nur an einer beſondern Stelle, vollſtändig dar. Denn ſoll er alle Verſchiedenheit ſeiner Zuſtände, in welche er durch die Berührungen mit der Außenwelt oder durch eigene innere Entwickelungen geräth, und welche an und für ſich möglicherweiſe unendlich ſind, in eine und dieſelbe Einheit zuſammenfaſſen können; ſo muß auch in dieſer Einheit zugleich die unendliche Möglichkeit davon liegen, welche der ganzen Gattung zukommt; wäre er durchaus nur fähig gewiſſe beſondere Veränderungen und Beſtimmungen zu erfahren, ſo wäre er auch ſelbſt als Glied ſeiner Gattung beſchränkt und ſtellte immer nur eine ganz einzelne Beſtimmung derſelben dar. Eben damit iſt aber auch zugleich gegeben, daß er ſelbſt dieſe Einheit ſeiner ſelbſt mit ſich ſelbſt erkenne, daß er von allem ſeinen Erkennen und Handeln wiſſe. Die Mannigfaltigkeit der beſonderen Erſcheinungen nämlich, die er in ſeine eigene

Einheit zusammenfassen soll, wäre in diesem Sinne gar nicht für ihn da, wenn er sie nicht als eine fortwährende Verwandlung dieser inneren Einheit seines Ich wahrnehmen könnte, und so wäre auch wieder dieses einfache Ich nichts für ihn, könnte er es nicht auf der einen Seite als das Bleibende und in sich Beruhende jener Verschiedenheit der Eindrücke entgegensetzen und damit vergleichen, und auf der andern dasselbe zugleich als ein besonderes, von dem allgemeinen Begriffe eines Ich, den es auch in sich haben muß, unterscheiden. Wenn es also ein wahres Bewußtseyn geben soll, so muß es erstlich zugleich Einfaches und Mannigfaltiges seyn, und zweitens, als beides zusammengenommen, schweben zwischen der Mannigfaltigkeit besonderer Erkenntnisse und Äußerungen, wie sie überhaupt unendlich möglich sind, und zwischen dem Begriffe eines einfachen Ich schlechthin, welchem es sich selbst wieder als ein besonderes entgegensetzen muß. Daß also ein erkennendes Wesen mit sich selbst Eins ist, das schließt auch schon ein, daß es sich als solches selbst erkenne, und dieses wieder, daß es von dem in ihm selbst liegenden und gegenwärtigen Begriffe eines solchen Wesens überhaupt, und von der unendlichen Möglichkeit besonderer Veränderungen wisse; und nur alle diese Bestimmungen zusammengenommen machen das vollständige Bewußtseyn aus.

In dieser nothwendigen Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseyns liegt nun auch die Nothwendigkeit des Philosophirens. Der Mensch kann sich nicht als wirklich

Eins mit ſich ſelbſt, oder als denſelben in der Mannigfaltigkeit ſeines Daſeyns erkennen, wenn er nicht zugleich in ſich das Bewußtſeyn überhaupt erkennt, oder die Einheit ſchlechthin, welche von Urſprung an mit aller Mannigfaltigkeit Eins iſt. Denn ohne dies würde er ſich immer nur wahrnehmen als theilweiſe in dem gegenwärtigen Momente durch irgend eine Mannigfaltigkeit beſtimmt und alſo auch ſich als Einheit immer nur auf eine beſondere Weiſe aus der Mannigfaltigkeit ſammelnd. Er ſelbſt alſo würde für ſich und ſein Erkennen nie vollſtändig daſeyn, ſondern immer nur im Werden begriffen, und in der Veränderung des gegenwärtigen Augenblicks befangen. Dieſe ſtets unvollkommene Gegenwart könnte er nun zwar auf der einen Seite einer ſolchen Einheit mannigfaltiger Beſtimmungen überhaupt, und auf der andern einer Ganzheit alles Mannigfaltigen entgegenſetzen; aber beides würde für ihn nie wirklich daſeyn, vielmehr ſtets in einer unendlichen Ferne vor ihm ſchweben, wie er ſich in ſeinem zufälligen Zuſtande befindet. Kann er aber ſich ſelbſt in dem Einen und Mannigfaltigen vollſtändig zuſammenfaſſen, ſo erkennt er in ſich auch das Weſen eines ſolchen Bewußtſeyns überhaupt, welches in Allen daſſelbe ſeyn muß, und worauf das ſeinige nur als ein einzelnes aufgetragen iſt.

Dieſes Erkennen eines allgemeinen Bewußtſeyns, mit welchem das unſrige dem Weſen nach Eins und von welchem es nur eine einzelne Äußerung iſt, nennen wir aber ſchon Philoſophie. Um uns ſelbſt ganz als Eins

zu erkennen, und nur darin beſteht das Bewußtſeyn, müſſen wir nun auch jenes allgemeine Bewußtſeyn in uns haben, und unſeres Verhältniſſes zu ihm in allen unſeren Zuſtänden uns bewußt werden. Zwar wird es ſich in jedem beſonderen Zuſtande, in welchem wir uns zuſammenfaſſen, und von welchem wir alſo als dem unſrigen wiſſen, auch auf eine eigenthümliche Weiſe äußern; aber auch dieſe beſonderen Äußerungen geben uns kein volles, ſondern immer nur ein bedingtes und beſtimmtes Bewußtſeyn. Darum ſind wir überall durch unſere innere Natur genöthigt jedes Bewußtſeyn eines ſolchen beſonderen Zuſtandes, auch wenn wir das Weſentliche darin erkennen, auf das Allgemeine zurückzuführen und es in daſſelbe aufzulöſen; denn ehe wir nicht ſein Verhältniß zu dem Ganzen erkannt haben, iſt es immer noch nicht unſer eigen. Iſt aber dieſes Philoſophiren, ſo kann ohne daſſelbe niemand beſtehen, und wenn es nur Wenige darin zu einiger Vollkommenheit bringen, ſo muß es doch nothwendig jeder verſuchen; ja ein jeder wird, auch ehe er ſich deſſen ganz bewußt iſt, dazu getrieben, nur wenigſtens nach irgend einem Einverſtändniß und Gleichgewicht mit ſich ſelbſt zu ſtreben.

Dieſer Trieb zu philoſophiren zeigt ſich daher in den allerverſchiedenſten Geſtalten und auf den verſchiedenſten Stufen der Geiſtesentwickelung. Der, welcher ganz verſunken iſt in den Umgang mit den erſcheinenden äußeren Dingen und in die dürftigen Verknüpfungen des gemeinen Verſtandes, welcher ſich an Zweck und Mittel immer

nur ſtückweiſe forthilft und mit ſich zuſammenhält, kann dennoch einer Beziehung auf das Weſentliche nicht entbehren. Seine Philoſophie wird entweder darin beſtehen, daß er dieſes Weſentliche mit Anwendung aller Gründe, deren er habhaft werden kann, abzuleugnen ſucht, wodurch er es eben anerkennen muß; oder daß er es für das allgemeine Band jener einzelnen Wahrnehmungen und ihrer Verknüpfungen nimmt, ohne welches darin ſein eigener Zuſammenhang mit ſich ſelbſt nicht beſtehen könnte. Wer etwas Weſentliches in unſerer Natur anerkennt, dieſes aber als eine urſprüngliche und unerklärbare Thatſache annimmt, der wird vielleicht ſich und Anderen das Nachdenken über dieſe Thatſache, inſofern ſie unſer eigenes weſentliches Bewußtſeyn ausmacht, verbieten wollen; aber dennoch wird er nicht umhin können ſie mit ſeinem Bewußtſeyn auf irgend eine Art zu vereinigen, und ſich zu der Einſicht zu verhelfen, daß und auf welche Weiſe dadurch das ganze Bewußtſeyn angefüllt und beſtimmt werden müſſe, und ſo wird er abermals philoſophiren. Wenn es nun dieſe beiden müſſen, welche in der That die größten Feinde der Philoſophie zu ſeyn ſcheinen; ſo wird wohl ſchon daraus erhellen, daß niemand dieſem inneren Drange ſich entziehen kann, und daß alſo auch das Philoſophiren, wenn es durch irgend eine Willkür gehemmt wird, ſich auf falſchen Wegen Luft machen muß.

Zweites Capitel.

Von der gemeinen Erkenntnißart.

Aus dem bisher Geſagten erhellt ſchon von ſelbſt, daß es nothwendig zwei verſchiedene Arten der menſchlichen Erkenntniß geben muß: die eine des gemeinen, unvollſtändigen Bewußtſeyns, die andere des höheren und weſentlichen.

Nach der erſten Art erkennen wir ein jedes Ding nur theilweiſe und in ſeinen Beziehungen und Verhältniſſen zu anderen Dingen, niemals aber irgend etwas ganz wie es iſt und ſo, daß wir vollſtändig dadurch befriedigt würden; dieſe Erkenntniß iſt die der Beziehungen, der Widerſprüche, der Kämpfe. Das in dieſe Verwickelungen verſunkene Gemüth ſucht dann bald hier bald dort einen feſten Punct, um von da aus ſich durch das Labyrinth der wechſelnden Gegenſätze zu finden; aber es möge dieſen annehmen wo es wolle, ſo kann er immer nur ein den Widerſprüchen unterworfener, einzelner ſeyn, und die ganze Welt wird ihm von da aus ſchief und verzogen erſcheinen. Und dennoch iſt dieſes Leben in lauter Verhältniſſen, Einſeitigkeiten und unvollſtändigen Gegenſätzen die nothwendige Bedingung unſers erſcheinenden Daſeyns.

Die Grundlage dieſer ganzen Erkenntnißart, auf welcher wieder unſere Exiſtenz beruht, ſcheint uns gewöhnlich die Wahrnehmung einzelner äußerer Gegenſtände zu ſeyn, weil ſie gleichſam die Grenze und den Boden aller unſerer geiſtigen Thätigkeit ausmachen. Über ſie kön-

nen wir nicht hinaus, noch können wir mit unserm Erkennen durch sie hindurchsehen, um etwa zu erfahren, was hinter ihrer erscheinenden Hülle verborgen seyn möchte; sondern wir sind ganz von ihnen umgeben, und sie umziehen unsern Horizont in dichtem Zusammenhange. Darum heißt es, wir sollen die Gegenstände rein auffassen wie sie sind, oder was dasselbe sagen will, wie sie uns als bloße Gegenstände erscheinen, ohne ihnen ein Wesen unterzuschieben, das wir doch niemals wirklich in ihnen wahrnehmen können. Befolgen wir nun diese Forderung und richten wir danach unser geistiges Vermögen auf ein ganz besonderes, einzelnes Ding, wie wir es thun müssen, um nicht durch äußere Beziehungen und Vergleichungen die reine Auffassung zu verwirren, so zerfließt uns plötzlich dieses scheinbar einfache und abgesonderte in eine neue Unendlichkeit verschiedener Theile und Veränderungen. Es erneuet sich also in jedem Augenblicke die Forderung, immer weiter in das Einzelne zu gehen, und niemals kommen wir auf etwas, das wirklich rein für sich wäre; sondern alles geht in beständigem Flusse unmerklich in einander über. Also kann auch unsere auffassende Erkenntniß nirgend haften, nirgend annehmen, sie habe einen Gegenstand rein für sich ergriffen; da er immer durch den unendlichen Zusammenhang mit anderen und durch das unendliche Zerfließen seiner Theile aufgelöst und verändert wird. Wo bleibt also nun das Gebot, die Gegenstände rein für sich aufzufassen, wie sie erscheinen? Wir sehen uns genöthigt vorauszusetzen, daß

gewiſſe Maſſen des Mannigfaltigen durch eine innere Einheit verbunden werden, um uns ihrer in einem und demſelben Act des Erkennens bemächtigen zu können. Wir müſſen alſo annehmen, daß etwas in den Dingen ſey, das ihnen in ihrem Innern eine ſolche Einheit gebe, wodurch ſie dem zuſammenfaſſenden und abſondernden Vermögen unſerer Erkenntniß entſprechen, und darin liegt ſchon, daß wir den Dingen ein Seyn und Beſtehen in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt zuſchreiben. Wahrnehmen können wir dieſes nicht, denn nur die äußere, ins Unendliche mannigfaltige Erſcheinung nehmen wir wahr; alſo denken wir jenes Seyn für ſich in die Dinge hinein, und folglich iſt es, ſo betrachtet, eine Täuſchung, daß die ſinnliche, mannigfaltige Erſcheinung derſelben unſere Erkenntniß nach dieſer Seite vollſtändig begrenze; es giebt vielmehr für uns nur Dinge, inſofern wir ſie zugleich denken. Aber hiedurch entſteht eben ein Schwanken in unſerm ganzen geiſtigen Zuſtande, welches macht, daß wir ſchon bei der bloßen Wahrnehmung der Dinge alles nur in gewiſſer Rückſicht und Beziehung, alſo auf bedingte unvollkommene Weiſe, nur mit einer Wahrheit erkennen, die unter Vorausſetzungen gültig iſt. Denn wenn die Mannigfaltigkeit unendlich iſt, ſo iſt uns nirgend darin eine Weiſung gegeben, wo wir jenes innere Seyn annehmen, oder was gleich viel ſagen will, wohin wir es ſetzen ſollen. Die Exiſtenz der Dinge erſcheint uns deshalb rein zufällig; ſie ſind einmal ſo da wie ſie ſind, und doch ſind ſie wieder nicht nothwendig ſo gegeben;

denn ſonſt würde ſchon die bloße Wahrnehmung die innere Einheit ihres Seyns in unſer Erkennen bringen. Wir müſſen daher das Mannigfaltige immer ſo aufnehmen, daß wir es als zufällige Beſtimmung einem Dinge, das ein inneres einfaches Seyn für ſich habe, zuſchreiben, und wiederum können wir irgend ein gewiſſes Ding nur als ſolches wahrnehmen, indem wir es als die zum Grunde liegende Einheit gegebener Mannigfaltigkeit anſehen. Und indem uns die Dinge auf dieſe Weiſe ſelbſt als Mannigfaltiges erſcheinen, können wir ſie auch nicht feſthalten, wenn wir nicht eins dem anderen vorausſetzen und dieſes an jenes als Wirkung an ſeine Urſache anknüpfen. So iſt aber alles nur in Beziehung auf einander und in gegenſeitiger Beſtimmung durch einander für uns da, nichts für ſich, nichts unabhängig und unbedingt, und wir können nie ſagen: ſo iſt es, ſondern immer nur: ſo erſcheint es uns unter dieſen und jenen Verhältniſſen.

Da nun aber der menſchliche Geiſt einen unwiderſtehlichen Trieb hat, das Mannigfaltige in eine höhere Einheit zu verbinden und einen Zuſammenhang in allen ſeinen Erkenntniſſen zu ſuchen, ſo ſtellt ſich auf dieſe ſtets unvollſtändige und in jedem Augenblicke durch Verhältniſſe veränderte Wahrnehmung ſogleich eine verknüpfende Thätigkeit ein, welche wir in vorzüglichem Sinne das Denken nennen. Die Einheit, welche wir dieſer oder jener Maſſe des Mannigfaltigen zum Grunde legten, erſcheint uns nunmehr als Einheit der beſtimmten Be-

ſchaffenheit dieſes Mannigfaltigen, und auf dieſe Weiſe wird uns das Einzelne, urſprünglich Gegebene ſelbſt aus der Wahrnehmung herausgehoben in den Gedanken; wir bilden Vorſtellungen, durch welche wir das Mannigfaltige, welches durch die Wahrnehmung in unſer Erkennen eingetreten iſt, in beſondere Einheiten zuſammenfaſſen, und dieſe Einheiten ſind uns nicht mehr zufällig, weil ſie auf einer beſtimmten Beſchaffenheit und Vereinigung von Eigenſchaften beruhen. Aber dieſe Vorſtellungen können wir nur als beſondere und beſtimmte denken, indem wir ſie auf allgemeine Begriffe beziehen, welche die Einheiten der verbundenen Eigenſchaften an ſich ſind, ohne die Beſtimmung, welche die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung hinzubringt. Die Einheit in der Vorſtellung des einzelnen Dinges iſt nur die durch das gegebene Mannigfaltige modificirte Einheit des Begriffs; die in dem Begriffe verbundenen Eigenſchaften ſind nur die Eigenſchaften überhaupt, welche in der einzelnen Vorſtellung durch einen beſondern Moment der Mannigfaltigkeit beſtimmt waren. Das Denken der Vorſtellungen beſonderer Dinge iſt daher unzertrennlich von dem Denken der Begriffe; eines von beiden iſt nur da, inſofern das andere da iſt, und ſo iſt weder die einzelne Vorſtellung etwas für ſich Beſtehendes, noch der allgemeine Begriff; wir müſſen immer wechſelsweiſe eins durch das andere beſtimmen, und es läßt ſich ſchon abſehen, daß es deshalb auch hier nur zu einer von Verhältniſſen und Beziehungen abhängigen Erkenntniß kommen wird. Zwar ſcheint es Vielen, daß in

den Vorstellungen einzelner Dinge der feste Boden sey, von welchem ausgehend wir uns erst zu den Begriffen erheben; aber auch dies ist eine Täuschung. Denn die Einheit, unter welcher wir schon die Vorstellung auffassen müssen, ist für uns gar nicht da ohne die Einheit des Begriffs, welche sich darin nur individualisirt; und ohne hier weiter zu fragen, woher zuletzt beides entstehe, Begriff und einzelne Vorstellung, müssen wir nur zugestehen, daß jedes von beiden das, was es ist, immer nur in seinem Verhältnisse gegen das andere seyn kann.

Wenn wir also beides denken sollen, und unsere ganze gemeine Verstandesthätigkeit besteht hierin allein, so kann dies immer nur so geschehen, daß wir die Begriffe durch die besonderen Wahrnehmungen, und diese wieder durch jene bestimmen, was wir Abstrahiren und Urtheilen nennen. Dieses zwiefache Verfahren schwebt zwischen den beiden Richtungen des Allgemeinen und Besonderen, es hat weder in dem einen noch in dem andern seinen auf immer gegebenen vollständigen Anfangspunct, sondern scheint immer nur zufällig bestimmt eins von beiden vorauszusetzen. Dies muß uns schon lehren, daß die hierauf beruhende Erkenntniß auch nur eine bedingte und relative seyn kann. Auch hier ist immer nur eins unter der Voraussetzung des anderen wahr. Haben wir einen Begriff aufgefaßt oder gebildet, so können wir uns von der Richtigkeit, mit welcher wir ihn denken, nur dadurch überzeugen, daß wir ihn mit den Vorstellungen einzelner Dinge, welche unter ihm befaßt sind, so weit

wie möglich vergleichen. Beurtheilen wir ein einzelnes gegebenes Ding durch einen bekannten Begriff und gerathen wir in Zweifel, ob wir es richtig beurtheilt haben, ſo iſt die Vergleichung der Beſchaffenheit, die wir ihm durch das Urtheil geben, mit dem, was wir uns in jenem Begriffe denken, das einzige Mittel, die Richtigkeit unſerer Gedanken zu prüfen. So muß denn jedes von beiden abwechſelnd die Gewährleiſtung des andern übernehmen; was ſchon hinlänglich beweiſt, daß hier die Wahrheit immer nur für den Augenblick der Beziehung und bedingungsweiſe gültig iſt. Am vollſtändigſten läßt ſich dies auch erkennen in demjenigen Acte des gemeinen Verſtandes, den wir für den vollkommenſten halten, im Schluſſe. Durch den Schluß gehen Allgemeines und Beſonderes in Rückſicht auf gewiſſe einzelne Beſtimmungen, worin ſie ſich berühren, vollſtändig in einander über, nicht aber um eine gemeinſame Einheit zu bilden, ſondern immer nur in einer beſtimmten Richtung, ſo daß wir entweder aus den Prämiſſen den Schlußſatz finden, oder aus dieſem jene entwickeln; worauf ſich im Weſentlichen der Unterſchied deſſen bezieht, was wir ſynthetiſches und analytiſches Verfahren nennen. So wird durch den Schluß zwar im Momente des Überganges das Allgemeine und das Beſondere in unſerer Erkenntniß verbunden; weshalb ein gewiſſer Abſchluß und eine Beruhigung unſers Bewußtſeyns darin erreicht zu werden ſcheint; aber alles dieſes findet nur für die gegebenen Bedingungen ſtatt, und außer dieſen bleiben die Beſtandtheile ins Un-

endliche von einander geſchieden, und es knüpfen ſich daran unendliche aus einander gehende Ketten anderer Gedankenverbindungen an.

Alle Beziehungen, wodurch wir unſere Kenntniſſe von den erſcheinenden Dingen und die ſie umfaſſenden allgemeinen Begriffe in ein Ganzes zu vereinigen, und dadurch unſer eigenes Bewußtſeyn, wie es in den einzelnen Erkenntniſſen theilweiſe beſtimmt iſt, mit ſeiner innern Einheit in vollſtändigen Zuſammenhang zu ſetzen ſtreben, ſind aus den dargelegten Gründen nur dazu fähig, uns dieſen Zuſammenhang unter Vorausſetzung beſonderer Bedingungen und einer gewiſſen beſtimmten Richtung unſerer Verſtandesthätigkeit zu verſchaffen, und laſſen daher immer noch ein ferneres unendliches Streben offen. Suchen wir in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen allgemeine Begriffe, ſo iſt uns dies nur dadurch möglich, daß wir jene mit einander vergleichen und von einander unterſcheiden, das heißt nur, daß wir bemerken, wie ſie theilweiſe mit einander übereinſtimmen und ſich theilweiſe von einander ſondern; denn ſtimmten ſie an irgend einem Puncte ganz überein, ſo wäre damit unſer Denken zu Ende, welches nur in dieſer Thätigkeit beſteht, die nach entgegengeſetzten Richtungen verknüpft und trennt. Wollen wir mit einem gegebenen Begriffe die ihm untergeordneten verbinden und ſie dadurch unter ſich in Zuſammenhang ſetzen, ſo kann dies nur geſchehen vermittelſt gewiſſer beſtimmter Eigenſchaften, um deren willen ſie unter dieſen höheren Begriff gehören; außerdem be-

halten ſie noch unzählige andere Beſtimmungen der Mannigfaltigkeit, wodurch ſie ſich gleichſam von der Herrſchaft deſſelben befreien und ſich auch unter ſich von einander ſcheiden. Alle unſere Syſteme, die wir auf dieſe Gedankenverbindungen gründen, ſind alſo auch nur bedingungsweiſe gültig. Jeder Zuwachs unſerer Erfahrungen über die äußere Erſcheinung, jede Erfindung einer neuen Art Begriffe zu behandeln, ſie zu entwickeln, oder mit anderen zu vereinigen, vernichtet oder verwandelt ein ſolches Syſtem, indem dadurch neue Bedingungen herbeigeführt werden, welche einen anderen Zuſammenhang begründen.

Gehen wir endlich in unſer eigenes Inneres hinein, ſo finden wir auch da einen ſolchen Widerſpruch des Einfachen und Mannigfaltigen, der ſich auf keine gemeinſame Einheit zurückführen läßt, ſondern immer nur durch einen zufälligen, einzelnen Übergang aufgehoben wird; ja wir ſtehen hier im Widerſpruche mit uns ſelbſt, und können doch wieder ohne denſelben nicht in der Wirklichkeit beſtehen. Unſer eigenes Bewußtſeyn, beſtände es blos in der Einheit unſers Ich mit ſich ſelbſt, würde ſich nicht von ſich ſelbſt unterſcheiden und auf dieſe Weiſe auch nicht erkennbar ſeyn, würde es nicht dadurch zugleich ein Mannigfaltiges, daß es ſich auf mannigfaltige Weiſe modificirt. Dieſes aber geſchieht im Wollen und Handeln. Hier beſtimmt ſich das Einfache in uns durch eine gewiſſe Beſonderheit, indem es ſich mit ſeinem Wollen nach einer beſtimmten Richtung auf beſondere Dinge wenden muß. Aber dieſes wäre wieder nicht möglich,

wenn ihm nicht die besonderen Gegenstände seines Wollens von außen gegeben wären. Ein jedes Wollen, obwohl es in der freien Selbstbestimmung besteht, ist also nothwendig zugleich eine Bestimmung durch den von uns nicht abhängigen äußeren Gegenstand, und so sind wir grade da, wo wir am meisten Eins mit uns selbst seyn sollten, am meisten gespalten und zerrissen. Ja es scheint, daß dieser Widerspruch gar nicht zu vermitteln, und auf die Weise das Wollen selbst etwas ganz Unmögliches sey, wenn wir auf der einen Seite frei uns selbst bestimmen, und auf der andern doch von dem äußeren Gegenstande bestimmt seyn sollen.

Die Vermittelung liegt auch nur darin, daß das Einfache in uns gedacht werden kann, als sich vollständig und in seiner ganzen Einfachheit auf einen einzelnen Punct der äußeren Erscheinung wendend. So lange wir theilweise noch nicht durch diesen äußern Gegenstand bestimmt wären, so wäre der Entschluß nicht reif; das findet erst statt, wenn ich, als der eine und selbe Untheilbare, meine Zustimmung zu diesem Wollen gebe. Dadurch allein wird also diese Bestimmung von außen zugleich Selbstbestimmung, daß sie das Ich wenigstens für den Augenblick ganz anfüllt. Sobald aber ein solcher Übergang Entgegengesetzter in einander eintritt, zeigt sich auch sogleich die Thätigkeit des unterscheidenden und vergleichenden Verstandes. Er unterscheidet in dem Ich die freie Selbstbestimmung von der Bestimmung durch den besondern Gegenstand und verbindet beides wieder mit

einander. Aber dieses könnte er nicht, wenn nicht schon eine Modification in dem Ich, wodurch es sich dem Besonderen näherte und dem bestimmten einzelnen Gegenstande gleichsam entgegenkäme, von ihm vorausgesetzt werden könnte, so wie in dem Dinge dagegen eine allgemeine Beziehung auf das Wollen erkennbar seyn muß. Denn ohne dieses Zusammentreffen in einem gewissen Sinne und einer gewissen bestimmten Bedeutung, wäre keine Verknüpfung zwischen dem ganz Einfachen und Reinen und dem blos Einzelnen und Besonderen denkbar, und beides müßte sich gegenseitig vollkommen ausschließen. So ist auch hier ein Denken, eine solche theilweise und relative Verknüpfung der Entgegengesetzten unentbehrlich.

Wir können also weder die Wirklichkeit der Dinge außer uns, noch den Zusammenhang unserer Vorstellungen davon mit den dazu gehörigen allgemeinen Begriffen und der Begriffe unter sich, noch endlich das Verhältniß unsers Wollens zu seinen Gegenständen oder Zwecken erkennen, ohne zu denken; und dieses Denken setzt bei denjenigen Erkenntnissen, die dadurch verbunden und getrennt werden, immer gewisse Bestimmungen und Besonderheiten schon voraus, durch welche die Beziehungen geschehen. Alle diese Stoffe können daher auf diesem Wege nur theilweise und nur als das erkannt werden, was sie in dem Momente solcher Beziehung und in Rücksicht auf dieselbe sind, nicht aber nach dem, was sie an sich selbst oder in einer solchen Bestimmung seyn würden, welche sie in ihrem ganzen Wesen und Inhalte träfe. Wenn

ſich alſo an einer ſolchen Art zu erkennen unſer gegenwärtiges Bewußtſeyn fortleitet, ſo kann dieſes immer nur ein unvollſtändiges und beziehungsweiſe gültiges werden, und wir ſind danach in jedem Momente nur, was die wechſelnden Beziehungen aus uns machen. In dieſe würden wir uns dann ganz auflöſen, gar keine Einheit des Bewußtſeyns in uns erhalten; ſondern ſelbſt nur aus einer Reihe von Erſcheinungen beſtehen, wenn nicht dieſes Denken wieder allein dadurch möglich gemacht würde, daß wir jeder Beſtimmung das einfache Beſtimmungsloſe in uns entgegenſetzen, welches nicht allein allen Verknüpfungen als ihre Möglichkeit zum Grunde liegt, ſondern ſich auch in jeder wieder erzeugt, weil ſie ohne dies nicht Verknüpfung, nicht wirkliche Verſchmelzung der Gegenſätze ſeyn würde. Dieſes Einfache iſt aber ſelbſt nichts Beſtimmtes, denn ſonſt müßte es auch für ſich wieder eine beſtimmte und beſondere Beziehung ſuchen; ſondern hat nur die Eigenſchaft, aller Beſtimmtheit entgegengeſetzt zu ſeyn und ſich gegen dieſelbe völlig gleichgültig zu verhalten.

Von dieſer Gleichgültigkeit unſeres Bewußtſeyns gegen alle Beſtimmung kommt uns zuvörderſt die Zufälligkeit, mit der uns die äußern Dinge als Dinge für ſich erſcheinen. Sie ſind einmal ſo da wie ſie ſind; in uns ſelbſt liegt kein Grund, ſie auf eine beſtimmte Weiſe zu denken, oder anders als ſie ſich darbieten. Eben davon kommt die Fähigkeit des Verſtandes, ſich an jeden Stoff frei anzuknüpfen und die Verbindungen zwiſchen

den Gegenſätzen (ihre beſondere Beſchaffenheit ſey an und für ſich wie ſie wolle) blos durch die allgemeinen Verhältniſſe der Vergleichung, Unterſcheidung, Unterordnung u. ſ. w. zu vollenden, mit einem Worte, die bloße Form des Denkens. Endlich kommt davon auch die Fähigkeit unſers Willens, ſich frei zu entſchließen, ohne dazu weder allein durch ſeine einfache Natur, noch allein durch den beſonderen Gegenſtand, auf den er ſich richtet, beſtimmt zu ſeyn, oder die Willkür. Denn dieſe beſteht in nichts anderem, als daß unſer Wille frei ſchwebt zwiſchen ſeinen entgegengeſetzten Anregungen und Beſtandtheilen, daß er weder reine Geiſtesthätigkeit iſt, welche die Beſtimmung der Stoffe nach ihren nothwendigen Geſetzen leiten würde, noch reine Abhängigkeit vom Stoffe, die wir uns als etwas Inſtinctartiges denken müßten, ſondern jedesmal bei jedem wahren Entſchluſſe beides ganz mit einander verbinden muß, weshalb er eben an ſich gleichgültig in der Mitte ſteht.

Mit einer jeden dieſer Handlungsweiſen der gemeinen Erkenntniß iſt zugleich ein Bewußtſeyn unſeres Selbſt oder unſerer eigenthümlichen Perſönlichkeit verbunden. Ein Zuſammenfaſſen der zu verbindenden Gegenſätze wäre gar nicht möglich, wenn nicht in dem thätigen Erkennen Einheit wäre, die darin ſich ſelbſt wieder herſtellte und ſich mit ſich ſelbſt vereinigte. Denn der bloße Moment, in welchem die Gegenſätze des Einfachen und Mannigfaltigen zuſammentreffen, wäre ſonſt etwas ganz Gleichgültiges zwiſchen dieſen beiden Seiten und

würde nicht als das Verbindende der, übrigens außereinander liegenden, Gegensätze erkannt. Diese Gegensätze müssen also als Modificationen des einen und selben Thätigen oder Denkenden erscheinen, wenn sie wirklich in einem Dritten mit einander vereinigt werden sollen. Und auf der andern Seite würde auch die blos leere und gleichgültige Form der Verknüpfung nichts wirklich verbinden können, da sie eben nur die bloße Möglichkeit davon ist, wenn sie nicht zugleich als eine Einheit desselben mit sich selbst erkannt würde, welche nur in Vergleichung mit den mannigfaltigen besondern Verknüpfungen das Gleichgültige und alle wirkliche Bestimmung aus sich Ableugnende ist. So nehmen wir also allezeit in diesen Thätigkeiten uns selbst wahr. Da aber dieses Ich in denselben immer nur wirklich enthalten ist, insofern es an allen diesen Bestimmungen und Beziehungen Theil nimmt und davon modificirt wird; so kann es sich auch selbst nur erscheinen als ein zufällig existirendes Ding, das sein eigenes Daseyn nur wahrnimmt, weil es einmal da ist, das aber doch die unendliche Möglichkeit einer Existenz überhaupt in sich hat; ferner als ein denkendes Wesen, das immer in bestimmte Gedankenverbindungen verflochten ist, aber die allgemeine leere Form des Denkens überhaupt in sich trägt; endlich als ein Wille, der immer etwas Gegebenes, Besonderes will, dieses aber mit Willkür, so daß er eben so gut etwas anderes wollen könnte.

So ist denn dieses gemeine Bewußtseyn sowohl in

Anſehung der Dinge außer uns und der allgemeinen Begriffe, als auch unſeres Selbſt, nichts als ein wechſelnder Widerſchein, den immer eins auf das andere, und dieſes wieder auf jenes wirft. Das Einfache in uns wird immer ein Leeres, weil es nur durch den Widerſpruch gegen die beſtimmte Verknüpfung erfaßt wird, und die Erfüllung deſſelben durch Stoff iſt immer nur eine relative, denn ſie iſt nur im Gegenſatze gegen das Beſtimmungsloſe da. Wiewohl wir nun in dieſe Welt der Beziehungen und Formen gebannt ſind, und unſere ganze Exiſtenz in ſolchen unvollkommenen Verknüpfungen beſteht, die immer etwas vorausſetzen und wieder Vorausſetzungen von anderem ſind: ſo fühlen wir doch, daß eine ſolche Welt der leeren Schattenbilder nicht unſer wahrer Lebensboden ſeyn könne.

Drittes Capitel.

Von dem Bedürfniſſe einer höheren Erkenntniß.

Wenn gleich befangen in der geſchilderten leeren und ſchwankenden Erkenntnißart, wären wir doch nicht im Stande zu leben, zu denken, zu handeln, irgend etwas für wirklich, wahr oder gut zu halten, wenn wir nicht eine andere Art der Erkenntniß, welche den wahren Kern jener an ſich nur ſcheinbaren ausmache und ihr erſt einen Inhalt verleihe, dunkel und mit unbewußter Ahndung vorausſetzten.

Verbinden wir zuvörderſt im Verſtande das Allgemeine mit dem Beſonderen, unterſcheiden wir das Mannigfaltige und vereinigen wir das Gleichartige vermittelſt beſonderer Eigenſchaften und Merkmale, ſo iſt es uns nicht darum zu thun, daß wir dieſe Gegenſätze blos in dieſen beſonderen Momenten der Verknüpfung übereinſtimmend finden; ſondern wir ſuchen die Überzeugung, daß ſie in ihrem ganzen Inhalt und Umfange an ſich eins und daſſelbe, oder gänzlich einander entgegengeſetzt ſeyen, und nur dazu wollen wir durch einen ſolchen einzelnen Übergang gelangen. Ja wir nennen erſt dann unſern Zuſtand Überzeugung, wenn wir nicht blos die relative Verknüpfung in unſerm Bewußtſeyn haben, ſondern damit zugleich die Erkenntniß jener vollkommenen Einheit in daſſelbe eintritt. Habe ich durch Eintheilung und Vergleichung der Naturgegenſtände und ihrer allgemeinen Begriffe gefunden, daß irgend ein neu aufgefundenes Geſchöpf zu dieſer oder jener Gattung gehöre, ſo liegt darin nicht blos dieſes, daß ich es als einen beſondern Moment der unendlichen Mannigfaltigkeit unter die leere Form jenes Gattungsbegriffes ſtelle; ſondern ich nehme an, daß jener Begriff in der ganzen Fülle, die ſeine Einheit umfaßt, in dieſem Dinge gegenwärtig ſey, daſſelbe mit ſeinem Weſen anfülle und ihm alle die Beſtimmungen und Äußerungen mittheile, die überhaupt mit dem Gedanken eines ſolchen Weſens vereinbar ſind. Eben ſo, wenn ich durch ſolche Unterſcheidung und Vergleichung einen Begriff gebildet habe, der vorher noch nicht bekannt war,

meine ich nicht, daß er blos ein Merkzeichen oder ein Fach ſeyn ſolle, um eine zerſtreute Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen zu ſammeln; ſondern daß die ganze Möglichkeit von Beſonderheiten, welche an den ihm untergeordneten einzelnen Dingen vorkommen können, als gegenwärtig in ſeiner Einheit beſchloſſen liege und in jenen von ihm bewirkt werde. Und eben ſo iſt es mit der Unterſcheidung und Vergleichung ſelbſt. Dinge, die ich unterſcheiden ſoll, müſſen in einem höheren Begriffe vereinigt ſeyn, und da dieſer in jedem von ihnen vollſtändig enthalten ſeyn muß, ſo müſſen ſie auch an ſich mit ihm und unter einander vollſtändig eins und daſſelbe ſeyn; und aus demſelben Grunde iſt leicht herzuleiten, daß in dem Unterſchiedenen immer daſſelbe ſich ſelbſt entgegengeſetzt oder von ſich geſchieden ſeyn muß.

Auch die Thätigkeit des gemeinen Verſtandes wird deswegen von einer Kraft begleitet, welche wir die Einbildungskraft nennen. Dieſe bewirkt, daß wir uns den allgemeinen abſtracten Begriff immer unter einer gewiſſen Geſtalt als etwas Exiſtirendes denken, und das beſondere Ding als erfüllt und belebt von ſeinem Begriffe. Nur durch ſie wird es uns möglich, von Begriffen als allgemeinen lebendigen Momenten der Naturentwickelung, als Naturkräften und dergl. zu ſprechen; nur durch ſie, uns in den beſonderen Erſcheinungen die Wirkſamkeit von Begriffen, Kräften, Geſetzen u. ſ. w. als lebendig vorzuſtellen. Ohne ſie würden alle dieſe Beziehungen nur durch Formeln bezeichnet werden, welche wir

unter einander ſtellten, und mit welchen wir rechneten, ohne daran zu glauben, daß ſie ein wirkliches Leben bedeuteten. Aber auch dieſes reicht uns noch keineswegs hin zur vollen Überzeugung und inneren Beruhigung. Denn auch die Einbildungskraft ſchwebt immer nur ins Unendliche zwiſchen den Gegenſätzen mit ihrem Streben ſie durch einander anzufüllen, und ſie kann dieſes auch nur; denn könnte ſie jemals den Begriff in ſeiner vollen Wirklichkeit oder ſeine einzelnen Äußerungen in ihrer vollen Allgemeinheit anſchauen, ſo wäre unſere ganze Verſtandesthätigkeit und damit unſer wirkliches Daſeyn aufgehoben.

Daß wir aber einer ſolchen inneren und weſentlichen Einheit bedürfen, das beweiſt uns die Natur unſeres eigenen Selbſtbewußtſeyns und das Vertrauen, mit welchem wir, unterſtützt durch die Einbildungskraft, die Operationen des Verſtandes vollziehen. Die verſchiedenen Abſtufungen der Begriffe unter einander, die Verhältniſſe ihrer Einheiten zu den mannigfaltigen Erſcheinungen, die Gegenſätze des Verſchiedenen und die Verknüpfungen des Gleichartigen, die allgemeinen Thätigkeiten und beſonderen Veränderungen, alles dieſes betrachten wir als die Entfaltung eines und deſſelben Ganzen, welches zuletzt, zuſammengefaßt, mit der urſprünglichen Einheit unſeres Selbſtbewußtſeyns zuſammenfalle, ſo wie ſeine mannigfaltigen Entwickelungen mit den einzelnen Beziehungen und Anwendungen eben dieſes Bewußtſeyns in ſeiner beſondern Exiſtenz. Dieſe innere Nothwendigkeit treibt uns

die Natur anzuſehen als ein Ganzes oder ein Weltall, welches alle die Gegenſätze und Unterordnungen, die wir, durch einzelne Anregungen beſtimmt, mit unſerm Verſtande uns vorſtellen, in Einen großen Zuſammenhang verbinde. Es müſſen alſo wahre, reale, nicht blos für den Gedanken bezeichnete Verbindungsgründe zwiſchen dieſen verſchiedenen Modificationen unſerer Verſtandeserkenntniß ſtattfinden, und dieſe Gründe müſſen nur beſondere Äußerungen der allgemeinen Einheit des Zuſammenhanges ſeyn. Durch den gemeinen Verſtand können wir dieſe inneren Gründe der Dinge nicht erkennen, weil eben dieſer Verſtand in nichts anderem beſteht als in der Thätigkeit, welche ſie in bloße Beziehungen und unvollſtändige Verknüpfungen auflöſt; und dies allein iſt der Grund, weshalb diejenigen, deren ganze Geiſtesthätigkeit durch den gemeinen Verſtand überwiegend beſtimmt iſt, meinen, es ſey überhaupt nicht möglich die inneren Gründe der Dinge zu erkennen, nur an ihre äußere Geſtalt und ihr äußeres Verhältniß ſey der menſchliche Geiſt gewieſen und bleibe ſtets darin befangen. Eben ſo ſind wir auch genöthigt die innere geiſtige Einheit, wovon alle beſondere Erkenntniß nur einzelne Äußerung iſt, als das urſprüngliche Leben des Ganzen vorauszuſetzen, nicht blos als das Band oder die nothwendige Verknüpfung der Gegenſätze, ſondern als das vor allem Gegenſatz gegebene lebendige Eine, das in aller Mannigfaltigkeit nur ſich ſelbſt wahrnehme und ſie aus ſeinem einfachen Bewußtſeyn entfalte. Ein ſolches höchſtes oder göttliches

Bewußtſeyn iſt uns unentbehrlich ſchon um der Einheit unſeres eigenen willen. Denn wir würden uns immer nur inſofern als Eins mit uns ſelbſt erkennen, als wir beſondere Gegenſätze mit einander verknüpfen, nicht aber als dasjenige, was allem Gegenſatze und aller Verknüpfung nur ſeine eigene urſprüngliche Einheit entgegenſetzt und dieſe darin überall wieder herſtellt; wenn die Übereinſtimmung unſeres Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt blos auf der Vorausſetzung jener realen Einheit der Gegenſätze beruhte und nicht auf der Annahme eines reinen Erkennens, das ſelbſt nichts anderes als höchſtes und vollkommenes Selbſtbewußtſeyn ſey und welches ſich in den Handlungen des unſeren äußere, inſofern dieſe aus der wahren untheilbaren Einheit hervorgehen. Denn unſer Bewußtſeyn, inſofern es auf der erſten Stufe der Erkenntniß ſteht, bleibt, wie ſich im vorigen Capitel gezeigt hat, immer nur im Schwanken zwiſchen der beſonderen Beſtimmtheit und der allgemeinen Form. Soll es mit ſich ſelbſt ganz eins und daſſelbe ſeyn (und ohne dies würden wir niemals uns ſelbſt darin erkennen, ſondern nur jene wechſelnden Beſtimmungen an uns), ſo muß die reine Form eine vollkommene Einheit ſeyn, die ſich nur durch die verſchiedenen Beſtimmungen hindurch verwandelt, und dabei in einem jeden Momente vollſtändig dieſelbe bleibt. Dieſes aber wäre nicht möglich, wenn es nicht ein allgemeines und in ſich einziges göttliches Selbſtbewußtſeyn gäbe, in welchem alle Beſtimmungen als in ihrer vollkommenen Einheit enthalten wären. Ohne dies würden

immer nur die Form des Denkens und die beſondere Beſtimmung als Gegentheile einander aufheben, nicht aber eine poſitive bleibende Einheit gemeinſchaftlich enthalten.

So iſt denn ſchon der gemeine Verſtand genöthigt, ſich Vorſtellungen von einem Gotte und einem Univerſum zu bilden, freilich nur, um ſeine eigenen Operationen vollziehen zu können. Aber eben deshalb ſind ſie für ihn auch nur als gegebene da; er begreift, ja er verſteht ſie nicht einmal. Da er immer befangen bleibt in den einzelnen Verknüpfungen der Stoffe und in ſeiner eigenen gleichgültigen Allgemeinheit, ſo kann ſein Denken, wenn er damit die wahre innere Einheit der Beziehungen erfaſſen will, auch immer nur in dieſen Geſtalten thätig ſeyn, und da die relativen und unvollſtändigen Verknüpfungen ſich als ſolche eben dadurch zeigen, daß der einzelne Moment derſelben mit der leeren gleichgültigen Form nie ganz zuſammenfällt, und umgekehrt dieſe ſich nie in einer einzelnen Äußerung an beſtimmten Stoffen erſchöpft, ſo iſt er bei jener Abſicht genöthigt entweder das eine oder das andere dieſer Entgegengeſetzten als das Erſte und Weſentliche vorauszuſetzen, und das zweite darauf nur als beſondere Anwendung zu beziehen.

Daher kommen die beiden Verſtandesanſichten, die wir, um die allgemeinſten Ausdrücke zu gebrauchen, den Formalismus und den Materialismus nennen können. Der erſte nimmt an, das Urſprüngliche und Weſentliche ſey die allgemeine, aber gleichgültige und leere Form des Denkens, welche freilich macht, daß in unſern

Abſtractionen, Urtheilen und Schlüſſen das Allgemeine und Beſondere, das Verſchiedene und Gleichartige ſich vollſtändig mit einander verbinden, ungeachtet ſie an und für ſich ins Unendliche von einander geſondert bleiben. Er achtet alſo als Wahrheit nur die formale Übereinſtimmung, und die ſtets übrig bleibende unendliche Differenz ſchiebt er auf die Unvollkommenheit, Undeutlichkeit und Verworrenheit unſerer wahrnehmenden Erkenntniß; deswegen nennt er fälſchlich die Fähigkeit des formalen Denkens die höhere, die der ſinnlichen Wahrnehmung die niedere Seelenkraft, obwohl wir eingeſehen haben, daß auch dieſe letzte nicht ohne jenes Denken möglich iſt. Was daraus für die Beſchaffenheit der erſcheinenden Dinge ſelbſt und für den menſchlichen Willen erfolge, iſt leicht abzuſehen. Es wird daraus die Denkungsart, welche überall nach Übereinſtimmung der beſondern Erſcheinungen mit den Begriffen ſucht, ſie aber nirgend finden kann. Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit ſetzt ſie in dieſe Übereinſtimmung, die ſie ſich ſelbſt zum Trotz annehmen muß, wiewohl nach ihrer eigenen Vorausſetzung die verworrene Wahrnehmung ſich nie vollſtändig auf die reine Form zurückführen läßt. Der Materialismus dagegen hält für das Urſprüngliche und Weſentliche die den Sinnen dargebotene Erſcheinung in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, ohne Beſtimmung durch Begriffe; denn dieſe, meint er, ſey das ſchlechthin Gegebene, das wir vorfinden, wie es einmal iſt, und das an und für ſich exiſtirt; die Begriffe dagegen müßten immer erſt daraus künſtlich gebil-

det und zuſammengeſetzt werden. Freilich kann auch dieſe Anſicht nicht beſtehen, ohne die Form des Verſtandes ſchon vorauszuſetzen, nach welcher ſich die Erſcheinungen ſelbſt ordnen, wie z. B. die Atome durch ihre Bewegung, oder von uns geordnet werden. Alle Geſetzmäßigkeit der Natur entſteht hier nur aus der Art, wie ſich die Materie ordnet; alle Sittlichkeit aus der Art, wie ſie auf unſer wahrnehmendes und empfindendes Vermögen einwirkt. So zeigt ſich denn auch dieſe Vorſtellungsart mit ſich ſelbſt uneins, indem ſie der einen Vorausſetzung doch immer noch die andere hinzufügen muß.

Durch ſolche Theorien ſinken denn auch die Vorſtellungen von Gott und dem Univerſum in die Sphäre der gemeinen Beziehungen herab. Gott wird bald gedacht wie ein anderes perſönliches Weſen, das von andern ſich nur unterſcheide durch einen unendlich trefflicheren Verſtand, nach welchem er alle wirklichen Dinge auf das zweckmäßigſte gemacht und geordnet habe; bald als dieſer ruhende Verſtand ſelbſt, in welchem dieſe Dinge nur Modificationen und Zuſammenſetzungen ſtehender Begriffe ſeyen. Das Univerſum erſcheint bald als die zufällige, aber mit weiſer Überlegung gemodelte Hervorbringung dieſes Gottes, bald als die Entwickelung des Stoffes ſelbſt nach ſeinen inwohnenden Geſetzen. Nach dem Bewußtſeyn wird bei allem dieſen nicht gefragt, um dieſes hat man keine Sorge, denn es iſt ja vor allem ſo ſchon da. Sein inneres, nothwendiges Streben, ſich ſelbſt aufzufaſſen in ſeiner Einheit und ſich in ſeinem

Weſen zu ſchauen, ſein Durſt nach Erkenntniß einer allumfaſſenden und ſich ſelbſt erſchöpfenden Wahrheit, nach voller Wahrnehmung ſeiner urſprünglichen Übereinſtimmung mit ſeinem ewigen Weſen in ihm ſelbſt, wird durch ſolche Ausflüchte nicht befriedigt, ſondern höchſtens zerſtreut und hingehalten; in Wahrheit aber wird es durch den Widerſchein des Nichtigen um ſeine rechte Beſtimmung betrogen.

Viertes Capitel.

Von der höheren Erkenntnißart.

In ſolche nichtige Abſtractionen geräth der Menſch, und höhlt damit ſein ganzes inneres Leben aus, wenn er willkürlich die eine oder die andere Seite ſeines Erkennens abſondert, um ſie als das Urſprüngliche und Erſte vorauszuſetzen; anders verhält ſich ſchon das unbefangene, natürliche Bewußtſeyn, wenn es ſich willig der Macht höherer Einwirkungen hingiebt. Weder die leere Form des Denkens kann dieſem das Weſentliche in unſerem Erkennen ſeyn, noch die Mannigfaltigkeit der Begriffe und Gegenſtände. Denn jene Form iſt nichts ohne ein Allgemeines und Beſonderes, ohne Verſchiedenes und Gleichartiges, das ſie verbände und trennte; und das Mannigfaltige iſt wieder nichts, wenn es nicht wechſelsweiſe als Allgemeines und Beſonderes, als Gleichartiges und Verſchiedenes aufgefaßt wird. Beides alſo, Stoff

und Form, muß in der weſentlicheren Erkenntniß ganz Eins und untrennbar von einander durchdrungen ſeyn. Nur in unſerer Exiſtenz ſondern ſie ſich, weil unſer Denken nur darin beſteht, daß es von dem Allgemeinen zum Beſonderen übergeht, und nur durch dieſen Übergang jedes der Entgegengeſetzten als das auffaßt, was es iſt. Darum erkennt es ſie nur in ihrer Beziehung auf einander oder in ihrer relativen Beſchaffenheit; und ſobald nur dieſe der Inhalt des Denkens iſt, ſo kann auch das Denken ſelbſt nur bloße Form der Verbindung ſeyn. Erſchöpfend würde unſer Erkennen der Dinge erſt ſeyn, wenn wir durch dieſe Beziehungen die Stoffe ſelbſt erſchöpfen und alſo auch die Form der Beziehung ganz mit Stoff anfüllen könnten. Giebt es alſo eine weſentliche Art der Erkenntniß, ſo muß ſie gerade von dieſer Beſchaffenheit ſeyn.

Ein gewöhnlicher, aber der wahren Einſicht ſehr nachtheiliger Irrthum iſt es, daß der Stoff blos in den einzelnen äußeren Gegenſtänden enthalten ſey, welche unſere Sinne als außer uns befindliche wahrnehmen, die Begriffe aber und ihre Verknüpfungen unter ſich, als bloße Hervorbringungen unſers Verſtandes, nur Formen, welche beſtimmt ſeyen, das gegebene Mannigfaltige zu umfaſſen und in gemeinſame Einheiten zu verknüpfen. Dieſe bequeme Vorſtellungsart ſetzt das hiebei thätige Bewußtſeyn ſelbſt als ein von allen ſeinen Operationen, worin es doch nur beſteht, ganz unabhängiges voraus, welches ſich jene Formen der Begriffe ſelbſt aus der Maſſe der Erſcheinungen bilde, und ſodann damit als mit In-

ſtrumenten nach ſeinen Zwecken verfahre. Aber wenn wir darauf merken, daß die Begriffe immer als beſtimmte, eine beſtimmte Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen, nie aber die Mannigfaltigkeit überhaupt umfaſſen, daß es einen Begriff ſchlechthin, der nur Form wäre, ohne Form oder Begriff von etwas zu ſeyn, nicht giebt und nicht geben kann; ſo ergiebt ſich, daß in den Begriffen ebenfalls etwas Gegebenes, eine urſprüngliche Beſonderheit enthalten iſt. Wollte man hiegegen einwenden, es liege ihnen doch eine allgemeine Einheit zum Grunde, welche die Form überhaupt und wovon ein jeder von ihnen nur eine beſondere, durch die mannigfaltigen einzelnen Dinge bewirkte Modification ſey, ſo läßt ſich hierauf antworten: den Vorſtellungen einzelner Dinge liege eben ſo eine unendlich unbeſtimmte und fließende Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zum Grunde, welche wieder nur durch die Begriffe, die darin enthalten ſind, modificirt und beſtimmt werde. Beide aber, jene Einfachheit und dieſe Mannigfaltigkeit, ſind die Grenzen, zwiſchen welchen unſer Bewußtſeyn ſich als Einheit mit ſich ſelbſt bewegt und bildet. Inſofern nun daſſelbe in einem Übergang und Verknüpfung zwiſchen beiden beſteht, ſind beide, die beſondere Vorſtellung und der allgemeine Begriff, die Stoffe dieſer Verknüpfung, und blos die gleichgültige Einheit des verbindenden Bewußtſeyns iſt die Form, wie das Verhältniß auch vorher gefaßt worden iſt.

Die Form unterſcheidet ſich demnach von den Stoffen nur deshalb, weil wir mit unſerm Denken die Stoffe

blos durch Übergang und Beziehung verbinden, und sich so die relativ verknüpften Stoffe von der verbindenden Thätigkeit absondern lassen. An und für sich muß die Erkenntniß Einheit des Allgemeinen und Besonderen, und also auch Einheit der Form und des Stoffes seyn, und dies ist eine von den Hauptbedeutungen des Wortes Idee. In diesem Sinne kann sie nun durch die Beziehungen des Verstandes nicht entstehen, weil ja diese ihrer eigentlichsten Natur nach grade das Gegentheil davon sind. Wir können also von ihr nichts weiter sagen, als daß sie von Ursprung an dasey, unabhängig von Verhältniß und übergehender Thätigkeit, daß sie blos durch sich und in sich, daß sie das Ewige, Abgeschlossene und Vollkommene sey.

Aber wenn wir von der Idee weiter nichts wissen könnten als dieses, so würde sie uns nichts als eine leere Abstraction werden, wie sie es den Meisten, und selbst Philosophen, auch geworden ist. Denn ihre Eigenschaften der Unbedingtheit, der Ununterscheidbarkeit des Allgemeinen und Besonderen, der Abgeschlossenheit u. s. w. sind lauter negative und abstracte, und sie enthielte so immer nur das Gegentheil des Unterschiedes von Stoff und Form, und der mannigfaltigen relativen Verknüpfungen. So möchte sie am Ende nichts anderes werden als die bloße gleichgültige Form selbst, nur als selbständig gedacht und deshalb als Einheit ihrer selbst mit sich selbst, oder eines Stoffes, der nichts als dieses gleichgültige selbst sey, umgedeutet. Nicht anders denken sich auch

Viele dieſe Einheit der Entgegengeſetzten, Manche ganz unbefangen dieſe leere Erdichtung, wodurch die Einbildungskraft das Abſtracteſte beleben will, annehmend als das ſogenannte Abſolute, die urſprüngliche Anſchauung, die Vernunft, oder was es ſonſt ſeyn ſoll; Andere dagegen erkennen darin den Mangel an Inhalt, und verſchreien deshalb die Philoſophie überhaupt, oder wenigſtens jede, die von einem ſolchen Standpuncte der abſoluten Einheit ausgeht, als die Lehre vom Leeren oder dem abſoluten Nichts.

Es muß alſo nothwendig erkennbar ſeyn, daß die höhere Erkenntniß einen poſitiven Inhalt habe und nicht blos die vorausgeſetzte Negation der gemeinen ſey. Dies ſtellt ſich denn auch ſchon in der gemeinen Erkenntniß dar, indem dieſe, wie ſich vorher gezeigt hat, ſich ſelbſt nicht genügen würde, wenn ſie ſich nicht als die Entwickelung einer urſprünglichen Einheit anſähe. Dieſe Einheit aber verſchwindet in den Beziehungen des Verſtandes, weil dieſe eben immer nur Beziehungen, und nichts weiter ſind und bleiben, und im Gegenſatz gegen dieſelben wäre ſie nur die leere Form der Verknüpfung. Sie kann ſich alſo nur dadurch äußern, daß ſie in den Momenten der Verknüpfung, wo in der Form ſich die Gegenſätze der Stoffe aufheben und ausfüllen, als wahre Einheit dieſer für den Verſtand blos auf einander bezogenen Stoffe hervortritt. Dieſes iſt das Hervorleuchten der Idee in die Exiſtenz, wodurch ſie eben wegen ihrer Theilnahme an der Exiſtenz eine Mehrheit von Ideen wird.

Hierin liegt nun offenbar, daß die Ideen nicht durch das Denken des gemeinen Verſtandes geſchaffen oder gebildet werden, ſondern daß ſie an und für ſich von Anfang an als die ewigen Einheiten der Verſtandesbeziehungen daſind, und uns nur offenbar werden, wo dieſe Beziehungen ſich in gewiſſen Vereinigungspuncten abſchließen. Da tritt dann die Idee, als der ewige Act der Einheit, der nur durch dieſen Abſchluß des gemeinen Verſtandes mit der Exiſtenz in Berührung kommt, frei hervor, und indem ſie denſelben als Beziehung und Wechſel des Allgemeinen und Beſonderen aufhebt, beſtätigt ſie ihn zugleich in einem höheren und weſentlichen Sinne als vereintes wahres Daſeyn des Begriffes, und weſentliche Bedeutung der beſonderen Erſcheinung. Daß aber die Verſtandeserkenntniß an gewiſſen Puncten ſich ſo als ein Ganzes abſchließt, das kann nur von der Idee ſelbſt herrühren, und iſt nicht außer ihr zu erklären; für das gemeine Bewußtſeyn iſt es als eine bloße Thatſache anzunehmen. Das ganze Denken unſers Verſtandes ſtrebt dahin, ſeine Verknüpfungen ſo weit zu führen, bis es ſolche Puncte treffe, und die Idee beglaubigt ſich darin nur durch ſich ſelbſt. Da jedoch die einzelnen Gegenſätze, welche in ſie verknüpft werden, immer nur relative bleiben, indem ſie ſonſt gar kein Gegenſtand der Verſtandesbeziehung mehr ſeyn würden, ſo muß auch die darin hervortretende Idee immer einen relativen und unvollkommenen Charakter annehmen, der ihr jedoch eben nur zukommt, inſofern ſie der Welt der Exiſtenz zugekehrt iſt.

Weil nun die Idee als vollkommene Einheit der Stoffe mit der Form erkannt wird, so kann und muß sie in ihrer Richtung auf die Existenz auf zwiefache Weise gefaßt werden: einmal nämlich als dasjenige, was eine Einheit mit sich selbst in unser Bewußtseyn, das andere Mal als das, was Einheit in die Gegensätze bringt, in welchen die äußeren Gegenstände unserer Erkenntniß mit einander stehen. Die Ideen der ersten Art beziehen sich auf den Willen, die der zweiten auf die Welt der von unserm Bewußtseyn unabhängigen Gegenstände, oder die Natur. Ihre Beschaffenheit weiter zu verfolgen ist hier nicht unsere Sache; nur darauf kommt es an, uns deutlich vorzustellen, wie diese Ideen sich überhaupt zu unserer gesammten Erkenntniß und Existenz verhalten, und dazu liegen die Gründe schon im Vorigen. Das Wesentliche nämlich im Verhalten des Verstandes gegen die Ideen ist dieses, daß er sie als ewig und in sich selbst lebendig voraussetzt, und alles Wollen, sowie alles Denken über die Natur immer nur als Versuche ansieht, sich den Ideen selbst zu nähern. So sind ihm die Grundbegriffe der Tugend und Sittlichkeit nicht Resultate seiner Erfahrungen und Vergleichungen, sie sind ihm vielmehr ewig und ursprünglich da. Eben so wenig sind sie ihm bloße Regeln, allgemeine Formen von Begriffen, welchen die wirkliche Ausführung immer nur auf eine ins Unendliche unvollkommene Weise entsprechen könnte. Denn wäre dieses, so würde man den unendlichen Zwiespalt zwischen der Regel und ihrer Anwendung nicht tadeln

können, weil dieſes das nothwendige Verhältniß des Allgemeinen und Beſonderen im Begriffe iſt. Hier wird dagegen die vollkommene Übereinſtimmung mit der ſittlichen Idee gefordert, und dieſe iſt eben nicht anders denkbar, als wenn wir annehmen, daß dieſe Idee ſich ſelbſt in der Exiſtenz erzeuge, daß ſie alſo unmittelbar in dieſelbe einwirke. Kann ſie nun doch in der Exiſtenz nie vollkommen erfüllt werden, ſo iſt das nicht ihre Schuld, ſondern nur die der Exiſtenz, inſofern von dieſer aus die Idee als in ihr erſcheinend betrachtet wird, und von ihrer Seite her zeigt ſich denn die Handlung als ein Verſuch, die volle Idee zu treffen, der nur darin, daß er dies will, ſeinen Werth hat, wiewohl es nie ganz gelingen kann. Nicht minder müſſen in der Natur die ewig lebendigen Ideen vorausgeſetzt werden, wenn unſer Denken über ſie irgend einen weſentlichen Werth haben ſoll. Die Verſuche, die daſſelbe macht, dieſe Ideen zu treffen, nennen wir Hypotheſen, im höheren und edleren Sinne des Worts, obwohl daſſelbe oft genug für die Vermuthungen des gemeinen Verſtandes gemißbraucht wird.

Daß es alſo eine Mehrheit von Ideen giebt, das rührt, wie aus allem Bisherigen ſich ergiebt, aus dem verſchiedenen Verhältniſſe her, in welchem die eine und ſelbe ewige Idee zur Exiſtenz und zum gemeinen Bewußtſeyn ſteht, worin ſie ſich auf verſchiedenen Wegen und in verſchiedenen Geſtaltungen äußert. In allen aber iſt daſſelbe die Einheit des Einen Weſens mit ſich ſelbſt, welche eben deswegen eine lebendige und keine todte iſt,

weil sie sich selbst zur Existenz entfaltet und sich in der Aufhebung derselben und ihrer Gegensätze wieder mit sich selbst vereinigt. Wenn wir sie aber nur so erkennten, wie sie sich in einzelnen Momenten der Existenz wieder herstellt, so würde sie uns immer nur als eine zerstreute Mehrheit erscheinen, nur als ein Hervorleuchten des Wahren an dieser oder jener Stelle, wodurch uns, wie durch einzelne Blitze unser sittliches Verhältniß oder der Zusammenhang der Naturerscheinungen hin und wieder plötzlich erhellt würde. Dieses abgerissene und einzelne Aufleuchten der Ideen wird keinesweges dadurch gehoben, daß wir überhaupt als allgemeine Versammlungspuncte unserer Erkenntnisse die Begriffe von Gott und dem Weltall voraussetzen. Es ist ein großer Irrthum, anzunehmen, daß diese Begriffe, als bloße Voraussetzung gedacht, schon aus der Region der lebendigen und in unserer Existenz gegenwärtigen Ideen herrühren. Vielmehr sind sie in diesem Sinne blos die Zeugnisse von der Endlichkeit und Unvollkommenheit unsers Verstandes, der nur deshalb, weil seine eigene Verfahrungsart dem Bewußtseyn nirgend genügt, sich blindlings in sie zurückzieht. Für die Äußerung der Idee selbst kann die ursprüngliche Einheit, aus welcher sie hervorgeht, nur betrachtet werden als das ruhende Wesen, in welchem ihre Einheit begründet ist, oder die Vernunft; diese aber ist nichts Wirkliches, oder als wirklich Gedachtes, sondern eben nur das, was von allem Wesentlichen in der Existenz den inneren vorausgesetzten Grund ausmacht. Wiewohl demnach alle wahrhafte

riſtenz auf die Vernunft zurückgeführt werden kann, ſo
t dieſe doch nirgend unmittelbar gegenwärtig, und wenn
e die einzige Richtſchnur und der einzige weſentliche In-
alt unſers Denkens wäre, ſo würde daſſelbe nie einen
egenwärtigen Stoff haben, ſondern die Einheit des Stof-
es und der Form nur als eine unbekannte, ferne Grund-
age vorausſetzen müſſen. Dieſen gegenwärtigen Stoff,
nſofern er ein wahrhaft weſentlicher iſt, bieten nur die
deen dar, indem ſie wirklich und lebendig vortreten und
o die Gegenſätze der gemeinen Exiſtenz aufheben.

Hätten wir alſo blos die Vernunft als weſentliche Einheit, ſo würde ſich auch in dem Hervortreten der Ideen das, was dem Moment der Exiſtenz angehört, den ie aufheben, trennen von dem Weſentlichen, das der Vernunft angehörte, und ſo wären es wieder gar keine Ideen, ſondern es entſtände eine Reflexion, in welcher das wirkliche Zuſammentreffen der Elemente wieder der beſondere Stoff, die Einheit aber die leere Form werden würde. Es muß alſo die weſentliche Einheit ſelbſt nicht blos zum Grunde liegen, ſondern als ſolche lebendig hervortreten, oder ſich offenbaren. So wie nun die Ideen durch die beſonderen Verknüpfungen der Stoffe im Verſtande in die Exiſtenz eintreten, ſo muß dieſe weſentliche oder göttliche Einheit ſich ebenfalls durch eine Verknüpfung in der Exiſtenz offenbaren; dieſe kann aber, da der Stoff dieſer Einheit nur das eine und ſelbe als eins mit ſich ſelbſt iſt, auch nur die Verknüpfung unſers Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt ſeyn, worin zugleich die ganze Exiſtenz mit

enthalten ist, da sie ja nur in den Modificationen unseres von sich selbst abgelösten Bewußtseyns besteht. Durch unser ganzes und volles Bewußtseyn also, und zugleich durch ein Zusammenfassen der ganzen Existenz in Einem Punct der unmittelbaren Gegenwart offenbart sich das vollkommene Leben Gottes.

Der Zustand, in welchen unser Bewußtseyn durch diese Offenbarung Gottes in ihm, als seines eigenen gegenwärtigen Wesens, und in der Existenz versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höheren Erkenntnißart; wir nennen ihn, mit der vollen richtigen Bedeutung des Wortes, den Glauben. Nicht eine unbestimmte Ahndung oder gar Vermuthung ist das, was wir mit diesem Worte bezeichnen dürfen; er ist vielmehr das Klarste und Gewisseste in unserer gesammten Erkenntniß; denn er ist das, wodurch wir eigentlich selbst erst unser Bewußtseyn zusammenfassen als ein einiges und unmittelbar gegenwärtiges. Unter jeder andern Ansicht bleibt dieses unser Bewußtseyn immer nur theilweise und beziehungsweise gegenwärtig. Setzt es sich blos den äußern Gegenständen und den sich auf diese beziehenden Begriffen entgegen, so ist und bleibt es eine leere Form. Das „Ich bin ich" enthält nichts als diesen leeren Gegensatz und ist ganz entblößt von eigenthümlichem Inhalte. Ergreift es sich im Handeln, so ist es entweder jedesmal in einem bestimmten Momente des Wollens und Handelns begriffen, und fällt dadurch selbst in die Besonderheit der erscheinenden Welt, oder es setzt sich als Wollen schlecht-

hin jedem beſonderen Wollen entgegen, und wird ſo abermals zu einem gehaltloſen Schatten. So enthält es denn weder wahre Selbſterkenntniß, noch einen poſitiven Antrieb zum Handeln, und faßt alſo ſich ſelbſt nur inſofern als etwas für ſich auf, als es zugleich ganz der gemeinen Erkenntniß hingegeben iſt. Nur dann kann es ſich ſelbſt vollſtändig und als ganz gegenwärtig auffaſſen, alſo auch nur dann für ein wahres Selbſtbewußtſeyn gelten, wenn es in ſeiner Einheit mit ſich ſelbſt zugleich die Aufhebung ſeines eigenen Gegenſatzes und eben dieſer Verknüpfung deſſelben wahrnimmt, und als das eigentlich Lebendige in ihm die Selbſtoffenbarung der göttlichen Einheit erkennt. Denn nur das göttliche Weſen iſt fähig mit ſich ſelbſt ganz eins zu ſeyn, und ſich in dieſer Einheit aus ſich ſelbſt als ein wirklich gegenwärtiges zu ſchaffen; nur dieſes iſt frei von den unendlichen Gegenſätzen und dem Unterſchiede des Stoffes und der Form. Was ſeine Gegenwart in uns wirkt, das iſt eben die Aufhebung unſers eigenen Bewußtſeyns, inſofern es in die Gegenſätze und Vermittelungen ſeiner eigenen Exiſtenz verflochten iſt, und die Erſchaffung unſers eigenen wahren Weſens, welches in Wahrheit kein anderes als das göttliche ſelber iſt.

Es hat ſich alſo hier gezeigt, daß die höhere Erkenntnißart zwei Seiten hat. Mit der einen iſt ſie zugekehrt der Welt der Exiſtenz und der Gegenſätze, mit der andern der innern Einheit durch das Selbſtbewußtſeyn. Beide ſind offenbar an ſich eins und daſſelbe, das heißt,

alle Wahrheit in den Gebieten der Natur und der Sittlichkeit ist Offenbarung Gottes. Aber für uns ist diese Offenbarung nicht ohne die unendlichen Gegensätze und Widersprüche der gemeinen Erkenntniß. Diese ist vorhanden, um durch die höhere aufgehoben zu werden, die nur hiedurch sich offenbart; sie ist aber eben deshalb für uns auch zugleich da, auf daß die Wahrheit sich daran offenbare.

Fünftes Capitel.

Von dem Verhältniß der beiden Erkenntnißarten.

Über das Verhältniß der gemeinen und höheren Erkenntnißart giebt es zwei verschiedene Meinungen. Nach der einen sind beide gänzlich von einander verschieden und stammen aus zwei verschiedenen Welten; nach der andern giebt es nur Eine Erkenntnißart, und was man als das Höhere oder Niedere unterscheidet, sind bloße Verschiedenheiten in der einen und selben.

Diejenigen, welche zwei ganz verschiedene Erkenntnißarten annehmen, stützen sich auf eine allgemeine und lebendige Erfahrung. Es ist unverkennbar, daß es eine ganz andere Thätigkeit unsers erkennenden Vermögens ist, durch welche wir äußere Gegenstände auffassen, abstrahiren und schließen, Zweck und Mittel abwägen, als die, wodurch wir Gutes und Böses unterscheiden, und die Gegenwart des Göttlichen in unserm Innern wahrneh-

men. Dieser Unterschied fällt uns auch um so mehr auf, wenn wir darauf sehen, daß auch diese Gegenstände, d. i. unsere Vorstellungen von Tugend und Laster, von Gott und dem Weltall, nach dem Maßstabe jener niedern Erkenntnißart behandelt werden können, wiewohl sie freilich dadurch ihre ganze wesentliche Bedeutung verlieren. Lange können wir wohl diese Vorstellungen als blos vorausgesetzte zum Grunde legen, ohne weiter nach ihrer Natur zu fragen, und so z. B. die Bedeutung des Guten in der verständigen Ordnung und Zweckmäßigkeit, das Verhältniß Gottes und der Welt in dem von Ursach und Wirkung finden und uns dabei beruhigen; aber dann ist unser Bedürfniß immer noch auf die Welt der Erscheinung und der Beziehungen selbst gerichtet, und jene Vorstellungen dienen uns dann blos als Mittel, diese Welt zu verstehen und zu behandeln. Sobald dagegen ein wahres inneres Bedürfniß eintritt, uns selbst klar zu machen, was das Gute sey, und in welchem Verhältnisse wir zu Gott stehen, so ist es nicht mehr möglich, das Gute durch Vergleichungen und Beziehungen zu erkennen, sondern es giebt sich selbst unmittelbar durch sich kund, es hat seine Bedeutung nur in sich selbst, und so ist es unmöglich, eine wahre Erkenntniß von Gott zu erlangen, ohne dessen Gegenwart in uns selbst unmittelbar zu erfahren. So giebt es denn offenbar zweierlei ganz verschiedene Gegenstände der Erkenntniß. Die eine Art, welche die Welt der Gegensätze und Beziehungen bilden, wird von unserm Verstande beherrscht, obwohl sie ganz

außer unſerm Bewußtſeyn liegt; die andere iſt innerhalb deſſelben gegenwärtig, erfüllt und beherrſcht es, und ſchließt es als ſolches mit ſich ſelbſt zuſammen. Durch die erſte nimmt es ſelbſt an der Exiſtenz Antheil, indem es ſich ſpaltet, ſich in ein Gewebe von Beziehungen verwandelt und ſo ſich ſelbſt als ſeinen eigenen Widerſchein überall wahrnimmt. Durch die zweite wird es, indem es ſich als Eins zuſammenſchließt, zugleich als Mannigfaltiges und ſtets Unvollkommenes aufgehoben, und in einen Spiegel des an ſich Wahren und Göttlichen verwandelt.

Die, welche dagegen behaupten, es gebe nur Eine Erkenntnißart, und dieſe ſey einig mit ſich ſelbſt, ſo wie unſer Bewußtſeyn, deſſen Entfaltung ſie ja nur ſey, können freilich nicht leugnen, daß es etwas anderes iſt, die Dinge nach den unvollkommenen Beziehungen des Verſtandes und ſie nach der innern Einheit derſelben im Weſen des Bewußtſeyns zu betrachten; aber ſie wollen nur, alles Streben des Verſtandes ſey blos ein Hinſtreben zur wahren Einheit des Bewußtſeyns, eine Annäherung zur vollkommenen Wahrheit ins Unendliche, und wiederum können ſich die ewigen und weſentlichen Stoffe auch nicht unmittelbar offenbaren, ſondern immer nur in der Geſtalt der ins Unendliche unvollkommenen Verſtandeserkenntniſſe. Ihnen werden alſo dieſe ewigen Gegenſtände das unendliche Ziel der Beziehungen und Beſtrebungen, und ſie würden es für eine Entwürdigung dieſes höchſten Zieles halten, anzunehmen, daß jemals der unvollkommene Menſch zum wirklich gegenwärtigen Beſitze deſſelben

gelangen könne. Das Vorgeben einer inneren Erfahrung von göttlichen Dingen und einer Wahrnehmung göttlicher Gegenwart halten sie für schwärmerische Selbsttäuschung, oder gar für vorsätzliche Heuchelei, und indem sie sich einer gewissen Nüchternheit und Klarheit der Erkenntniß befleißigen, die sie dadurch erlangen, daß sie alles, auch das Höchste, dem Verstande unterwerfen, dringen sie zugleich überall auf das Praktische und Ausführbare, weil sich nach ihrer Meinung die angeblich unmittelbaren Offenbarungen in der wirklichen Welt nicht darstellen lassen. Auch diesen muß man ohne Zweifel zugeben, daß die höheren Erkenntnisse nothwendig auch an dem Zustande der Gegensätze und Beziehungen Antheil nehmen, indem wir ein zwiefaches Bewußtseyn haben müßten, wenn beide Regionen rein von einander getrennt wären, daß wir also auch die Ideen immer zugleich in dem gebrochenen Lichte der Existenz erblicken. Wenn die Ersten geneigt sind sich von den Ideen beherrschen zu lassen und es für Pflicht halten, deshalb die Herrschaft über die Welt der Existenz aufzugeben; so betrachten diese Zweiten ihr Bewußtseyn der Ideen gerade als das vollkommenste Mittel, sich die Existenz völlig zu unterwerfen, und sehen den Kampf zu diesem Zwecke als den höchsten und edelsten Beruf des Menschen an.

Nun wird sich aus dem, was vorhin über die Ideen gesagt worden ist, leicht zeigen lassen, daß beide Ansichten an Einseitigkeit und Verwirrung der Gesichtspuncte

leiden, und daß jede von ihnen ihren wahren Sinn nur dann erhält, wenn sie sich gegenseitig ergänzen. Die Annahme einer unmittelbaren Erfahrung göttlicher Dinge, wenn sie die Erkenntniß der existirenden Welt und den sie ordnenden Verstand gänzlich verwirft, kann auf zweierlei Irrthümer führen. Einmal kann sie die Wahrnehmung des Göttlichen für gleichartig halten mit der Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände, und so entweder zu offenbarem Aberglauben, oder zu einem willkürlich erzwungenen Glauben an unmöglich scheinende Thatsachen führen; und zweitens kann sie in ein träumerisches Hinbrüten versenken, indem die Seele sich ganz von der Wirklichkeit loszumachen sucht, um der Berührung ganz geistiger oder vielmehr abstracter Einwirkung fähig zu werden, und so fällt sie gerade in das, was sie am meisten vermeiden wollte, in leere Abstraction. Die andere Meinung dagegen ist ebenfalls einer doppelten Täuschung ausgesetzt. Hält sie sich ganz an dem Wirklichen und der gegebenen Erscheinung, so wird ihr das Wesentliche und Göttliche zuletzt die bloße leere Regel, wonach diese Existenz zu denken ist, ein vorausgesetzter Maßstab, der, wie der mathematische, nirgend selbst existirt, und doch auf alle wirklichen Gegenstände als etwas an sich gegen ihre Besonderheit Gleichgültiges angewandt werden soll. Geht sie aber von der vorausgesetzten Einheit der Gedanken aus, so kann diese zwar eben so wenig erscheinen, aber sie wird nun in allem Erscheinen als das einzige Wirkliche gedacht, und die gegebene Mannigfaltigkeit der

Gegenſätze und Beziehungen als ein trügeriſcher Schimmer, und ſo erhalten wir das Eins in Allem, wonach die ganze Wirklichkeit für die Gottheit ſelbſt gehalten wird.

Es erhellt hieraus zugleich, daß jede dieſer Vorſtellungsarten nothwendig an der anderen Theil nehmen muß. Wer eine niedere und eine höhere Erkenntnißart annimmt, kann unmöglich beide neben einander beſtehen laſſen; er muß die eine als die eigentlich wahre, die andere als eine täuſchende und nichtige anſehen. Wer dagegen nur eine und dieſelbe Art der Erkenntniß gelten läßt, der muß doch in dieſer einen Unterſchied des Vollkommneren, der Annäherung an das Ziel oder die Regel, und des Unvollkommneren, des blos Relativen, gelten laſſen. Beide Vorſtellungen gelangen daher erſt zu ihrer Reife, wenn ſie eine und dieſelbe werden.

So, wie wir uns in dieſer Exiſtenz finden, mit einem Verſtande, der in Gegenſätze und Beziehungen ins Unendliche verwickelt iſt, müſſen wir nothwendig zweierlei Arten der Erkenntniß annehmen. In jedem Momente dieſer Exiſtenz ſind wir in einer beſtimmten relativen Verknüpfung befangen, und inſofern wir von einer ſolchen ausgehen und ausgehen müſſen, erſcheint uns alles Übrige nach dieſer Beziehung alſo immer in verzogener Geſtalt und unvollſtändig. Aber wir würden auch nicht einmal wähnen können an einer ſolchen Erkenntniß wirklich etwas Wahres zu beſitzen, wenn wir darin nicht die vollſtändige Idee vorausſetzten und durch

alles fernere Verfahren nur das Zusammentreffen der relativen Ergebnisse mit dieser suchten. Dieses nun ist durch bloßes Fortsetzen der Beziehungen und Verknüpfungen unmöglich: denn sie bleiben ja eben nur Beziehungen, wenn wir sie nicht als solche aufheben und in die Einheit der Idee versenken können, so daß sie sich erst dadurch als Entfaltungen dieser bestätigen. Dazu wird aber nothwendig erfordert, daß die Idee als unmittelbar gegebene innere Erfahrung in uns gegenwärtig sey, nicht aber als bloße Regel unsers relativen Verfahrens. Denn wäre sie dies allein, so wäre dadurch schon ausgesprochen, daß sie nie selbst in die Existenz übergehen könnte, folglich nun eben recht eine unübersteigliche Kluft zwischen ihr und der relativen Erkenntniß befestigt. Würde sie aber wieder gedacht als jenes Eins und Alles, dessen ebenfalls bei dieser Ansicht erwähnt wurde, so hätte die relative Erkenntniß gar keinen Werth noch Sinn und wäre reine Täuschung, wie es auch manche Systeme wollen. Die Idee muß uns also als höhere und der niederen Erkenntnißart entgegengesetzte, auf die bezeichnete Weise durch den unerschütterlichen Glauben gegenwärtig seyn, und so giebt es denn, von hier aus betrachtet, allerdings zwei einander widersprechende und mit einander kämpfende Erkenntnißarten.

Nun ist es aber eben so wohl richtig, daß wir nur Ein Bewußtseyn haben, und dieses auch nur Eine mit sich selbst zusammenhangende und einige Erkenntniß voraussetzt, daß also, wenn gleich eine zwiefache vorhanden

zu seyn scheint, beide Arten doch nur Eine ausmachen und einen Gegensatz bilden müssen, in welchem die eine und selbe mit sich selbst begriffen ist. Und in der That wäre ohne einen solchen Gegensatz auch wieder kein Leben und keine Thätigkeit des Bewußtseyns als eines mit sich selbst einigen denkbar. Es ist also in ihrer vollen Wirklichkeit nur Eine Erkenntniß, in welcher die Möglichkeit unendlicher relativer Verknüpfungen und die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Gegenwart der Einheit oder Idee derselben zugleich enthalten sind und in einander übergehen. Wenden wir uns damit nach der Welt der Beziehungen, so ist immer schon der Glaube an die Idee, den wir hier bald Begeisterung, bald Genie nennen, in einer bestimmten Voraussetzung gegenwärtig, und nie wird das relative Denken zu einem genügenden und beruhigenden Erfolg führen ohne diesen festen Glauben. Nie hätte Columbus die neue Welt gefunden, wäre ihm nicht die Kugelgestalt der Erde gewiß gewesen, und Keppler hätte nie die Gesetze der Weltbewegung entdeckt, wenn ihm nicht vorher die Idee eines absoluten Lebens im Weltsystem gegenwärtig gewesen wäre. Das Denken thut also hier weiter nichts, als die Entfaltung der Idee in ihren Beziehungen reinigen von den Schlacken der relativen Zufälligkeit, welche nur daraus entstehen, daß wir in dieser Existenz immer in bestimmten Verknüpfungen befangen sind. Die Idee aber ist in diesen Beziehungen auch immer nur gegenwärtig als Lösung einer bestimmten Aufgabe, und ist diese gefunden, so hin-

dert den an dem Relativen klebenden Verstand nichts, diese Lösung als ein Ergebniß seiner eigenen auf ganz zufällig erkannte Thatsachen gestützten Wirksamkeit darzustellen. Verhielte es sich nicht auf diese Weise, so würde die Idee immer nur die abstracte Form der Verknüpfung bleiben, und damit wäre die ganze wesentliche Wahrheit wieder verschwunden. So bildet offenbar beides nur eine und dieselbe in sich vollkommen einige Erkenntniß, die sich nur von sich selbst unterscheidet, wenn wir der blos relativ aufgefaßten Existenz das einfache, aber dann auch das leblose und nicht wirkliche Wesen entgegensetzen. An sich aber geht darin die Idee aus sich selbst und ihrer eigenen Einheit heraus, und wird das unmittelbar gegenwärtige Wesen der Wirklichkeit, in welcher sich eben dadurch die relativen Verknüpfungen in volle Entfaltung dieses Wesens verwandeln.

Wenden wir uns aber mit eben dieser zugleich wesentlichen und wirklichen Erkenntniß auf die innere Einheit unsers Bewußtseyns, welches zugleich der Mittelpunct und das Band der Verknüpfung für diese ganze Welt der Erscheinung und der Gegensätze ist, so muß darin eben diese Idee, nur auf andere Weise, unmittelbar gegenwärtig seyn. Ihre Gegenwart ist hier der Glaube im engeren Sinne, welcher das ganze Bewußtseyn als blos existirendes aufhebt und an dessen Stelle die Offenbarung des göttlichen Lebens setzt. Denn das Bewußtseyn ist nur dadurch Selbstbewußtseyn, daß es ganz eins mit sich selber ist, und doch ist es immer zugleich eine Ver-

knüpfung relativer Gegenſätze, wenn z. B. unſer Wollen von dem Begriffe eines Zweckes unmittelbar zur äußeren Darſtellung deſſelben durch die Mittel übergeht. Soll alſo hier das bewußte Weſen nicht blos theilweiſe und in Rückſicht der beſonderen Verknüpfung eins mit ſich ſelbſt, und alſo auch nicht die bloße Form einer ſolchen Einheit ſeyn, welche die Willkür iſt, ſo muß es ſich in die Idee verwandeln, oder aufgehoben werden in dasjenige Weſen, welches an ſich und vollſtändig lebendige Einheit mit ſich ſelbſt iſt, d. h. in das göttliche. Es iſt alſo dieſelbe göttliche Idee, welche ſich hier zu ihrer eigenen inneren Einheit gleichſam zuſammenzieht, und ſich dort in die Welt der Gegenſätze als Gegenſatz und Beziehung mit ſich ſelbſt entfaltet. Aber auch hier berührt und durchdringt ſie ſich vollkommen mit den relativen Gegenſätzen und ihren Verknüpfungen. Denn nur in unſerm wirklichen Wollen und Denken kann ſie ſich für uns offenbaren; außerdem bliebe die Willkür, wie der Verſtand, eine leere gleichgültige Form, und deren abſtracte Einheit würde das göttliche Weſen; und folglich iſt es auch hier wieder nur Eine Erkenntniß, und ſie unterſcheidet ſich nur von ſich, inſofern ſie ſich zuſammenfaßt als Einheit ſchlechthin, oder in dem einzelnen Acte der Thätigkeit das Relative an den Verknüpfungen aufhebt, dadurch aber auch ſelbſt eine beſondere Bedeutung für die Exiſtenz annimmt. Auch bedarf es wohl weiter nicht des Zuſatzes, daß ſie dieſelbe iſt mit derjenigen, die ſich vorher in die Gegenſätze verbreitete.

Hieraus wird nun erhellen, wie die Erkenntniß allerdings Eine ist, aber das um so vollkommener, indem sie sich selbst vollkommener entgegengesetzt ist und sich in ihren Gegensätzen selbst aufhebt. Denn indem sie sich in diesen vernichtet, stellt sie sich selbst in eben diesen Gegensätzen dar, weil sie sich nur unter bestimmten Voraussetzungen aufhebt, also auch nur unter solchen besteht. Halten wir uns demnach in der Sphäre der Beziehungen oder der bloßen Existenz, so wird uns diese nie genügen, und wir werden ihr gegenüber eine Welt der unmittelbaren Wahrheit denken müssen. Den relativen, unvollständigen, nur durch ihren Zusammenhang unter einander bestehenden Thatsachen der einen, die sich nur nach allgemeinen, leeren Regeln und Formen denken lassen, wird sich entgegensetzen eine ewige Wahrheit, die nur als solche ihre eigene Thatsache ist. Weisheit aber wird es seyn, zu erkennen, daß beide Welten dieselbe sind. Denn die relativen Thatsachen und die allgemeine Form, wonach sie gedacht werden, sind nur dadurch wahr, daß sich eine ewige und mit sich selbst einige Wahrheit in ihnen offenbart, und dadurch ihre blos relative Beschaffenheit, so wie ihre Form, als eine blos allgemeine und leere, vernichtet. Aber, was damit eins und dasselbe ist, diese göttliche Wahrheit ist für uns eben nicht an sich, sondern nur durch ihre Offenbarung, das heißt, dadurch, daß sie selbst in ihrer ganzen Allgemeinheit und Einigkeit mit sich selbst eine gegenwärtige Thatsache wird, die von der Schwäche des gemeinen Verstandes auch als eine re-

lative und der leeren Form unterworfene gedacht werden kann.

Sechstes Capitel.

Von der wahren Bedeutung der Philosophie überhaupt.

Daß die beiden Erkenntnißarten zugleich eine und dieselbe, und zugleich einander entgegengesetzt sind, ist im Vorigen gezeigt worden. Der Grund davon ist eben kein anderer, als daß sie Erkenntniß sind. Denn diese ist zwar Einheit und Zusammenhang, aber deshalb nicht todt, noch ohne Gegensatz und Bewegung; sie ist zwar Thätigkeit und Übergang, aber beides so, daß sie sich als eins mit sich selbst zusammenschließt. Hierin liegt alles, was über diese Durchdringung von Einheit und Gegensatz, ohne welche die Erkenntniß nicht als eine vollständige bestehen kann, gesagt worden ist. Diese Beschaffenheit der Erkenntniß macht nun, daß sie in ihrer wirklichen Entwickelung immer von dem Einen oder dem Anderen ihren Ausgang nehmen muß, entweder von dem Bewußtseyn der inneren göttlichen Einheit, oder von den Gegensätzen und Verschiedenheiten der Existenz.

Geht das Denken des Menschen von der göttlichen Einheit aus, so ist ihm dieses das unmittelbar gegenwärtige Princip der ganzen Existenz, und durch sein Bewußtseyn von Gott und göttlichen Dingen ist auch seine ganze Kenntniß der gegenwärtigen Welt bestimmt. Soll

aber dies möglich seyn, so muß ihm die Gottheit immer schon selbst unter den Beziehungen und Verhältnissen der Existenz erscheinen; anders konnte er diese nicht unmittelbar an sie anknüpfen. Denn an und für sich würde die Idee der Gottheit im Gegensatze gegen die gegebene Erscheinung immer nur das Bewußtseyn als bloße Einheit mit sich selbst, und Mittelpunct aller möglichen Beziehungen der Existenz zusammenfassen, nicht aber als Princip der gerade gegenwärtigen und gegebenen. Daher wird die Gottheit umgedeutet in eine der unvollkommenen, relativen Erkenntniß gegenwärtige Existenz. Auf diesem Wege entstehen die höchst unvollkommenen Vorstellungen von der Gottheit, wonach ihre Offenbarungen bloße gemeine Thatsachen und dabei doch göttliche und ewige seyn sollen. Es entsteht die Art des Wunderbaren, worin nichts als äußere Erscheinungen enthalten seyn und diese doch allen Gesetzen dieser Erscheinung widersprechen soll. Weil diese Sinnesart in ihrem allerersten Ursprunge von den Regungen des Glaubens, im höheren Sinne verstanden, ausgeht, so wird sie von Vielen ganz dem unbedingten Glauben oder der Hingebung an diese Widersprüche und an ihre geforderte, aber nie wirklich zu erlangende Vereinigung, zugeschrieben. So wird das Wort Glauben mißverstanden und gemißbraucht, und, was noch weit schlimmer ist, eine andere philosophirende Denkungsart bedient sich dieser Erfahrungen, um allen Glauben, auch den ächten, entweder für Blödsinn oder für Lüge zu erklären. Aber entgehen kann das menschliche

Bewußtseyn, so lange es diese einseitige Richtung hält, dieser Schwäche und Verwirrung nicht.

Wenn dagegen die Existenz mit ihren Beziehungen und den nur unter solchen erkannten Stoffen in der Erkenntniß des Menschen das Übergewicht gewonnen hat, so treibt ihn die wesentliche Natur seines Bewußtseyns, von da aus die innere göttliche Einheit zu suchen. Da er nun hier alle besonderen Erkenntnisse als blos relative auffaßt, so bleibt er bei demjenigen Bewußtseyn stehen, welches in der allgemeinen Form der Verknüpfungen als Einheit mit sich selbst, aber als eine leblose und blos vorausgesetzte beschlossen ist. Wir nennen es die Vernunft. Das Göttliche wird also hier die höchste und vollkommenste, von allen Beziehungen befreite, allen aber zum Grunde liegende Vernunft seyn. Dieser wird zwar die Einbildungskraft ein Leben und eine gewisse Persönlichkeit leihen, aber mit geringem Erfolge; denn unmittelbare innere Gegenwart kann sie nie für das Bewußtseyn erhalten, nie der Stoff einer lebendigen Erfahrung werden. Und so wie sich nun alle in der Existenz vorgefundenen Gegenstände und Begriffe nur in dieser Vernunft finden, so werden sie selbst, wie sie in der Existenz sind, blos vorgefundene Zufälligkeiten, und sind durchaus nicht in eine organische Erkenntniß zu verknüpfen.

Es bedarf nicht vieler Worte, um zu zeigen, daß die Wahrheit in der Mitte liegt. Die Erkenntniß ist, wie sich aus allem Vorigen ergiebt, Einheit der Einheit und ihrer Gegensätze, aber sie ist dies nur als Thätigkeit und

dieſe iſt in ihrer ganzen Bedeutung nur in dem Momente vorhanden, wo ſie ſich ſelbſt zum Gegenſatze ſchafft, eben dadurch zur Beziehung ihrer Beſtandtheile wird und dieſe doch zugleich, weil ſie Einheit iſt, wieder als Beziehung aufhebt. Alles Übrige iſt bloße Folge der Reflexion, der Trennung desjenigen, was nur Ein Leben in ſich ſelbſt iſt, durch die Unvollkommenheit unſers zwiſchen Widerſprüchen ſchwankenden Bewußtſeyns. Die Gottheit würde uns eine leere Form der Beziehungen bleiben, wenn ſie ſich nicht unmittelbar zu einer gegenwärtigen Thatſache erſchüfe, und dieſe Thatſache würde uns wieder eine blos relative, der gemeinen Exiſtenz allein angehörige werden, wenn ſich in ihren Gegenſätzen das göttliche Weſen nicht als eins mit ſich ſelbſt vereinigte und dadurch dieſe Gegenſätze ſelbſt als relative aufhöbe. Dieſer myſtiſche Übergang des Weſens in ſeine Exiſtenz, wodurch es ſich ſelbſt wechſelsweiſe als Weſen und Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, iſt der wahre innere Lebenspunct der Erkenntniß, und in allen beſondern Zuſtänden derſelben, auch in den erwähnten einſeitigen Richtungen iſt dieſer Moment das allein Wahre und wahrhaft Gegenwärtige. Aber wie ſich leicht von ſelbſt ergiebt, iſt er für uns nur da unter den Beſtimmungen und Beziehungen der Exiſtenz, in welcher wir befangen ſind, und wir würden gar nicht exiſtiren, ſondern jenes ewig ſeyende und nicht ſeyende Weſen der Gottheit ſelbſt ſeyn, wenn es ſich nicht ſo verhielte. Dennoch giebt er ſich in unſerm Bewußtſeyn überall kund, weil wir ſonſt nie an etwas glauben, auf

etwas als auf Weſentliches uns verlaſſen würden. Er iſt in der Natur die gegenwärtige Nothwendigkeit, im Organismus das Leben, in unſerem Wiſſen das Wahre, im Handeln das Gute, im Hervorbringen das Schöne, im Selbſtbewußtſeyn die Religion.

So ſind wir uns dieſer Gegenwart des Weſens zugleich bewußt und nicht bewußt. Wir ſind uns ihrer bewußt, inſofern ſie als Thatſache jedem unſerer Zuſtände ſeine unmittelbare Wahrheit giebt; nicht bewußt, inſofern wir ſie eben als ſolche immer nur in beſtimmten Beziehungen denken, indem ja unſer Denken überhaupt als ein relatives durch das Hervortreten der Idee aufgehoben wird. Könnten wir nun in einem jeden Zuſtande, wo uns die ewige Idee zugleich ganz als gegebene Thatſache erſcheint, nicht unterſcheiden, was ihr als Idee und was der beſondern Beziehung zukommt, in der ſie begriffen iſt, ſo wird ſie uns mit dieſer zuſammenfallen und wir werden daher nothwendig in eine jener einſeitigen Richtungen gerathen. Aber was in uns den Glauben und die unerſchütterliche Überzeugung ausmacht, das bleibt doch jener Lebensmoment der Offenbarung an und für ſich. So wahr es uns alſo um Wahrheit, nicht um Irrthum und Täuſchung zu thun ſeyn muß, ſo wahr müſſen wir ſtreben dieſen Glauben auch in jedem beſonderen Zuſtande als das, was er an ſich iſt, feſtzuhalten. Dies iſt aber nur dadurch möglich, daß er uns auch in allen ſeinen Beziehungen und nicht blos als gegenwärtige Thatſache zum Bewußtſeyn gelange. Nur dadurch wird er uns aus der

einseitigen Richtung der unvollkommenen Verhältnisse herausgehoben und wir erkennen ihn, wiewohl in diese befangen, doch zugleich als das Wesen, welches dieselben überall nach seinem ewigen Gesetze schafft und aufhebt. Es geschieht dieses allein durch ein vollkommenes, aus der Idee selbst sich entwickelndes Denken, und dieses Denken ist Philosophie.

Die Philosophie ist also nichts anders als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz, oder mit andern Worten, über die göttliche Offenbarung. Unser ganzes gegenwärtiges Leben, insofern es an sich Wahrheit enthält, ist diese Offenbarung selbst, und wir werden uns deren überall bewußt als des Wesentlichen in einem jeden Lebensmomente. Ohne sie würden wir uns in keinem dieser Momente wirklich mit dem Wesen unsers Bewußtseyns gegenwärtig finden, sondern nur theilweise afficirt und von einem Gewebe leerer Erscheinungen umsponnen. Jede Befriedigung durch das Wahre, jeder Genuß am Schönen, jede Beruhigung im Guten kommt uns von diesem Wesentlichen her, insofern es in dem gegebenen Momente in uns gegenwärtig wird. Aber so wie die Idee darin nur durch sich selbst gegenwärtig ist und durch kein zeitliches und relatives Bestreben bewirkt werden kann; wie wir also darin nur das Wahre besitzen, insofern wir ihre Gegenwart auch als eine solche Selbstoffenbarung an sich und durch sich anerkennen: so ist sie doch für den bestimmten Moment immer nur das Wesentliche des gegebenen Zu-

standes, der relativen Verknüpfung und fällt also in diesem Sinne zugleich selbst unter die Beziehungen der Existenz. Daher werden wir uns eben ihrer nur so bewußt, daß wir entweder zwischen Abstraction und bloßer Wahrnehmung schwanken, oder uns darin von dieser oder jener bestimmen lassen. Die Idee muß also auch erkannt werden, wie sie in allen Momenten ihrer Offenbarung dieselbe ist, und wie sie als vollkommene Einheit Gegensätze in sich selbst enthält, welche sie erst fähig machen sich an die Existenz anzuschließen und diese in sich aufzunehmen. Das Denken, wodurch sie zu diesen Gegensätzen entwickelt und in denselben wieder mit sich selbst vereinigt wird, ist eben die Philosophie. Durch sie kommt uns also erst die Idee in ihrer ganzen Bedeutung zum Bewußtseyn und nicht blos in der, welche ihr der bestimmte Moment der Existenz giebt. Durch sie wird uns zur deutlichen Einsicht, was uns vorher zwar wesentlich gegenwärtig, aber doch immer noch durch besondere Zustände und Beziehungen getrübt war.

Das Philosophiren ist also keinesweges ein willkürliches Unternehmen, sondern ein nothwendiges und unausweichliches. Es soll nicht blos dazu dienen, unserer Erkenntniß eine besondere Ausbildung zu geben, deren sie allenfalls auch entbehren könnte, sondern ohne dasselbe wäre sie gar nicht einmal Erkenntniß zu nennen, und selbst die Offenbarung der Idee wird ohne sie entstellt und verwirrt. Wir können nichts Wesentliches erkennen, nichts mit voller Beruhigung, die weiter nicht anzufech-

ten wäre, für Wahrheit halten, ohne Philoſophie. Sie iſt der Glaube ſelbſt, aber in ſeiner Geſtalt als Einſicht gefaßt, wenn er in der andern als Erfahrung vorkam. Es kommt endlich gar nicht auf unſern Entſchluß an, ob wir philoſophiren wollen oder nicht, ſondern wir müſſen es, getrieben durch eine innere Nothwendigkeit unſerer Natur. Denn das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Einheit mit ſich ſelbſt kann ſich bei den relativen Geſtalten, in welchen ihm die Ideen erſcheinen, nicht beruhigen; es würde ſonſt ſich ſelbſt aufgeben müſſen, was unmöglich iſt. Wer ſich alſo nicht entſchließen will mit gutem Willen zu philoſophiren, oder ſich an eine ſo gefundene Philoſophie anzuſchließen, der muß dennoch ſein Heil darin verſuchen, und wird nun getrieben ſich mit einem unglücklichen Erſatze zu begnügen und dadurch den Glauben ſelbſt zu entwürdigen.

So wie aber die relative Art der Erkenntniß nicht eher zu einem Momente der Beruhigung kommt, als bis ſie auf die Gegenwart der alles abſchließenden Idee gelangt iſt, ſo iſt auch kein Denken über die Idee als Weſen für wahre Philoſophie zu achten, bis es in ſich ſelbſt die Exiſtenz erreicht und es ſo weit gebracht hat, daß ihm die Idee zugleich eine unmittelbar in der Exiſtenz gegenwärtige Thatſache geworden iſt. Denn nur ſo kann ſie ſich in die Exiſtenz auflöſen, und zugleich durch Aufhebung derſelben ſich ſelbſt als gegenwärtiges Weſen wieder herſtellen. Eine Philoſophie, die als Allgemeines immer noch über der Exiſtenz als einer Möglichkeit von

Besonderheiten schwebt, ist noch immer abstracte Form und hat ihr Ziel noch nicht erreicht, eben so wenig wie diejenige, die noch immer der Voraussetzung besonderer Thatsachen bedürfte, und nur ein reflectirendes Nachdenken über diese bliebe. Die wahre Philosophie muß das Gegenwärtige in dieser Existenz, sowohl die bloße Erscheinung als die Offenbarung der Idee darin, nicht mehr ansehen als ein zufällig Gegebenes, das aus einer unendlichen Möglichkeit der leeren Abstraction gerade als dieses herausgehoben sey; sondern sie muß es als die erschöpfende Gegenwart des Ewigen unserer bewußten Einsicht bestätigen. Und eben so wenig darf sie den allgemeinen Zusammenhang der Dinge in dieser Welt und die Gesetze desselben als an sich leere Regeln anerkennen, die nur auf Stoffe, wie sie vorkommen, anzuwenden wären; sondern sie muß diesen Zusammenhang in gegenwärtiger Thatsache vollständig aufzeigen. Nur ist diese Thatsache nicht die des gemeinen Bewußtseyns, welche nur als eine relative aufgefaßt werden kann, sondern die absolute Thatsache, von welcher eben unsere ganze gemeine Erkenntniß nur die relative Entwickelung ist.

Dieses ist es freilich, was den Menschen am schwersten eingehen will, und weshalb sie lieber die Philosophie ganz aufgeben oder sich mit einer verkehrten begnügen. Sie kleben so sehr an der relativen Erkenntniß, daß sie sich nicht einbilden können, eine Thatsache, die sich freilich von ihrem Standpuncte aus auch als etwas blos Zufälliges und Zeitliches betrachten lassen muß, sey

zugleich eine ewige Wahrheit. Und doch, ohne die Fähigkeit, dieſes zu faſſen, wo bleibt der Glaube, der ja einzig und allein hierauf beruht? Immer kommen ſie wieder darauf zurück, die einzelne Erſcheinung, in ihrer beſchränkten zufälligen Geſtalt, ſey doch nicht einerlei mit dem allgemeinen Begriffe, oder mit dem inneren, weſentlichen Geſetze, wonach alles geſchieht. Wäre das, ſo wäre freilich gar keine Exiſtenz; aber die vorgefundene Exiſtenz wäre ja auch nichts, wenn in ihr nicht die Idee als wahre Einheit gegenwärtig wäre; und ſoll das ſeyn, ſo muß in der Thatſache, worin dieſe gefunden wird, auch der Begriff ſich mit der beſonderen Erſcheinung vollſtändig durchdringen.

Haben wir nun aufgezeigt, daß die Philoſophie nichts anders iſt als das Denken, welches die göttliche Offenbarung für uns zum Gegenſtande bewußter Einſicht macht, und daß ſie deshalb ſich erſt vollendet, wenn ſie ſich zugleich ganz als Thatſache geſtaltet, ſo liegt darin ſchon, daß ſie zwar eben ſowohl wie die göttliche Idee ſelbſt, an ſich nur ewig eine und dieſelbe iſt, daß ſie aber in dem Bewußtſeyn der Menſchen, oder in ihrer eigenen Exiſtenz, ebenfalls verſchiedene Geſtaltungen annehmen muß; denn ſonſt würde ſie in dieſem Bewußtſeyn niemals wahrhaft gegenwärtig ſeyn. Es giebt daher zwar nicht mehrere Philoſophien, aber mannigfaltige Verwandlungen der einen und ſelben, welche ihre Geſchichte bilden. Wer annimmt, daß er die abſolute, ewige

und für die Zukunft unabänderliche Gestalt der Philosophie getroffen habe, muß sich selbst gestehen, daß er keine eigene habe; denn eine eigene ist nur die, welche zugleich dem ganzen gegenwärtigen Bedürfnisse unsers Gemüths genügt und eben dadurch sich zugleich als eine besondere kund thut. Doch giebt es auch überall Abweichungen, welche den Pfad der Philosophie ganz verlassen und in die leere Abstraction oder die gemeine Wahrnehmung, in die Form oder den bloßen Stoff ausschweifen. Lassen wir diese bei Seite, so können wir uns unendliche Verwandlungen ächter Philosophie denken, welche zu verwerfen eben deshalb ungerecht und widersinnig seyn würde. Dennoch kann wieder für einen jeden gegebenen Zustand und Lebensmoment nur Eine Art, die Philosophie zu fassen, die richtige oder die beste seyn, da sie ja ganz in ein bestimmtes und gegenwärtiges Bewußtseyn übergehen muß. Werfen wir also einen Blick auf andere Gestaltungen der Philosophie und zeigen wir diese als ungenügend auf, so gilt das nur für unser gegenwärtiges Bedürfniß, dessen Forderungen aber auch für uns schlechthin entscheidend sind. Denn ohne dessen Befriedigung ist für uns keine Wahrheit, kein Glaube, keine Beruhigung. Für den gegenwärtigen Standpunct aber geben sich diese ungenügenden Bestrebungen auch daran kund, daß sie sich hier mit der vorher bemerkten Unphilosophie auf eine oder die andere Art verknüpfen, weil sie eben durch sich selbst diesen Standpunct nicht voll-

ſtändig ausfüllen. Wie dieſes zu erkennen ſey, haben wir nun zunächſt aufzuweiſen.

Siebentes Capitel.

Von dem Verhältniß des ächten Weges der Philoſophie zu den Ausweichungen im Allgemeinen.

Bei den allermeiſten Menſchen iſt das herrſchende Vorurtheil dieſes: die Philoſophie könne und ſolle nur das Allgemeine in unſeren Erkenntniſſen beſtimmen, gebe nur die allgemeine Regel, die Erfahrung gebe das Beſondere. Und obwohl ſie ſelbſt, wo ſie ſich leerer Abſtractionen bedienen ſollen, einſehen und darüber jammern, daß man nichts damit anfangen kann, ſo halten ſie doch wieder den für keinen Philoſophen, der ſich nicht in recht ſchalen Allgemeinheiten herumtreibt.

Was iſt denn das Allgemeine? die abſtracten Begriffe? Dieſe ſind nichts ohne die dazu gehörige Mannigfaltigkeit und gehören eben ſowohl zu dem Stoffe der gemeinen Erkenntniß wie dieſe. Iſt es die bloße logiſche Form der Verknüpfung des Allgemeinen und Beſonderen? Dieſe exiſtirt nicht einmal als Form ohne die allgemeinen und beſonderen Stoffe, welche ſie verknüpft, und giebt überhaupt nur eine Erkenntniß durch die Modificationen, in welche ſie durch dieſe Verknüpfungen tritt. Doch vom Materialismus und Formalismus iſt ſchon geſprochen worden, und es iſt leicht einzuſehen, daß dieſe

Ansichten nur in einer Zeit des gänzlichen Mißverstandes für Philosophie gehalten werden konnten.

Aber die Stoffe werden durch die Form blos beziehungsweise verbunden. Im Innersten liegt die Idee als Einheit der Stoffe selbst, und also auch der Form mit ihnen; sie offenbart sich in den relativen Verknüpfungen, insofern in diesen doch nothwendig auch ein wahres Zusammenfallen der Gegensätze enthalten seyn muß, und zugleich offenbart sie sich im Bewußtseyn, als wahre Einheit desselben mit sich selbst, durch den Glauben. Diese Offenbarungen der Idee in unserm Erkennen hält niemand für Philosophie. Manche nennen sie unmittelbare Anschauung, Inspiration, Begeisterung; andere wieder Gefühl, Ahndung, Sehnsucht, je nachdem sie mehr zum unmittelbaren Ergreifen dieser Äußerungen des Wesentlichen, oder mehr zu der Welt der Gegensätze und Beziehungen gewandt sind. Es hält sie aber niemand für Philosophie, weil man sich mit Recht unter dem Philosophiren ein Denken vorstellt, und es einleuchtet, daß diese die ächten, ja die eigentlichen Thatsachen unsers wahrhaften Daseyns für die höchste Erfahrung sind, wovon wir in der Sphäre der Beziehungen nur den hin und her geworfenen Widerschein auf dem matten Grunde der Form erblicken.

Nun ist die wahre Thatsache schlechthin und an und für sich unser Bewußtseyn selbst, wie es in der Mitte der reflectirten Erkenntniß und der sich offenbarenden Idee als Einheit beider liegt. Denn nur da ist die volle ge-

genwärtige Wahrheit. Aber dieſe Thatſache iſt nicht für uns da, ſondern allein für Gott. Denn in dieſem Puncte iſt die ewige Idee untrennbar Eins mit der Exiſtenz. Wir aber ſind in den relativen Momenten der Exiſtenz befangen; deshalb iſt dieſe ewige Thatſache oder Gottes Daſeyn für uns nur durch Offenbarung, das heißt, eben durch den beſondern Act, wodurch er unſere bedingte und darum in ihrer formalen Beſchaffenheit nichtige Exiſtenz aufhebt. Und eben dieſe Offenbarung iſt es auch allein, wodurch das Daſeyn Gottes unſere ganze Gegenwart durchdringt; ohne ſie würde uns dieſes Daſeyn leere Abſtraction bleiben.

Können wir nun dieſe ewige Thatſache nicht erfahren, ſondern nur ihre Offenbarung, iſt aber dieſe auch eine Einwirkung und Aufhebung von Gegenſätzen auf und durch einander, ſo müſſen wir jenes Ewige denken können, inſofern es in dieſen Gegenſätzen der Offenbarung als eins und daſſelbe enthalten iſt. Denn könnten wir es nicht ſo denken, ſo würde uns die Offenbarung wieder in die Gegenſätze der Exiſtenz auseinanderfallen, wie gezeigt worden iſt. Dieſes Denken iſt die Philoſophie. Nun könnte man ſagen, das Ewige werde hier wieder die blos formale Verknüpfung der Gegenſätze, welche ſich in der Offenbarung durch eine Thatſache beſtimmen, und ſo habe die Philoſophie es denn doch mit einer bloßen Form, nur einer andern Art, als die des gemeinen Verſtandes iſt, zu thun. Allein was in der Offenbarung in einander übergeht, iſt ja nicht das Allge-

meine und Beſondere, ſondern die Idee ſelbſt und die Exiſtenz überhaupt. Alſo iſt auch in dieſem Denken das Ewige nicht als ein blos Formales enthalten, das beliebige Stoffe verbände; ſondern es ſind die ganz beſtimmten, oder vielmehr einzigen, in der Offenbarung nothwendig und allein enthaltenen Stoffe, welche die Einheit des Ewigen mit ſich ſelbſt ſind, nur im Acte des Überganges auf ſich ſelbſt ergriffen. Folglich kann auch dieſes Denken, das wir Philoſophie nennen, nicht blos Allgemeines oder Formales, ſondern nur das Denken eines und deſſelben ewigen Actes ſeyn. Die Philoſophie muß alſo in ihrem Denken ſelbſt ganz Thatſache werden, aber dieſe Thatſache iſt an ſich freilich keine relative, der gemeinen Erſcheinung, ſondern die ewige der Offenbarung; inſofern aber dieſe Exiſtenz in dem beſtimmten Momente der Verknüpfung ihrer Gegenſätze ſowohl ſchafft als aufhebt, kann ſie ebenfalls vom gemeinen Standpuncte aus betrachtet werden und als eine relative erſcheinen. Hiernach wird es verſtändlich ſeyn, wenn ich mit wenigen Worten hinzuſetze: daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daſeyns, welches die Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, und eine Philoſophie neben einander gibt, das rührt blos daher, daß wir nicht das Ewige ſelbſt ſind. In ihm iſt beides auf eine uns unbegreifliche Weiſe daſſelbe. Aber beides iſt deshalb auch für uns unwahr, wenn nicht beides in einander übergeht. Die Offenbarung erhält für uns nicht das Bewußtſeyn des Ewigen, wenn wir daſſelbe nicht philoſophirend darin

denken; das Philoſophiren bleibt uns immer ein Formenſpiel, wenn wir dadurch nicht das in der Offenbarung liegende Weſen denken, das heißt, die Philoſophie bis zu ihrer eigenen Thatſache oder zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Nur durch dieſen Übergang in einander macht uns beides zur Theilnahme am Ewigen fähig.

Halten wir nun dieſe ganze Vorſtellungsart in ihrem Zuſammenhange feſt, ſo werden wir uns bald durch das Gewirre der unvollkommenen Ausweichungen des Philoſophirens von dieſer wahrhaften Bahn hindurchfinden können. Wenigſtens werden wir leicht die Hauptabweichungen, die hier am nächſten liegen, überſehen, und unſer gegenwärtiger Zweck erfordert es auch nur, vor dieſen zu warnen und zu hüten. Der weſentlichſte Fehler liegt nämlich immer darin, daß die Philoſophie ſich ſelbſt als ein Denken der Offenbarung oder ihres Inhalts verkennt, und deshalb auf das falſche Streben geräth, entweder das Ewige ſich ſelbſt als einem Denken über deſſen Exiſtenz blos vorauszuſetzen, oder ſeine Gegenwart in der wirklichen Welt durch ihre zum Behuf des bloßen Denkens gemachte erſte Annahme zu erſetzen. Was hierin liegt, wird ſich ſogleich näher zeigen.

In jeder unvollkommenen Philoſophie, nehmen wir ſie auch nur für einen beſtimmten Zuſtand ſo, kommt nicht alles zum Bewußtſeyn, was dazu kommen muß, ſondern es bleiben dunkle Vorausſetzungen übrig. Welche dieſe ſeyen, das wird durch die Umſtände und den Gang der Zeit beſtimmt. Aber dieſe Vorausſetzungen müſſen

von einem jeden, der ein ſolches Syſtem ſtudirt, noch beſonders hinzugedacht werden; bei den Erfindern waren ſie unbewußt oder wenigſtens unentwickelt gegenwärtig, weil ſie ſonſt auf keine Weiſe ihren Behauptungen einen lebendigen Inhalt hätten unterlegen können.

Am meiſten fällt dieſes auf bei jeder Art von Skepticismus: denn da man ſich ſelbſt und dieſes, daß man zweifle, nicht bezweifeln kann, ſo iſt es unmöglich, die Gewißheit von Erkenntniſſen zu bezweifeln, wenn man nicht eine andere Art derſelben im Hintergrunde hat, an die man mit um ſo feſterer Überzeugung glaubt. Zeno hätte niemals die Nichtigkeit der Erkenntniſſe von der wirklichen Welt an ihren Gegenſätzen und Widerſprüchen aufzeigen können, wäre ihm nicht die Eleatiſche Einheit unumſtößlich gewiß geweſen; und eben ſo wenig hätte Hume den weſentlichen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung geleugnet, wenn er nicht vollkommen überzeugt geweſen wäre, daß alle unſere darauf beziehbaren Vorſtellungen durch bloße ſinnliche Wahrnehmung erworben werden. Aber dieſe Vorausſetzungen werden nicht mit in die Überlegung hineingezogen, ſondern dienen als die verborgenen Kräfte, welche die ganze Speculation bewegen, die eben deswegen als ſolche nicht zu ihrer Reife kommen kann. Die kritiſche Philoſophie, die man immerhin auch als eine Art von Skepticismus anſehen kann, täuſcht ſich auf ähnliche Weiſe. Indem ſie die Möglichkeit einer weſentlichen und abſoluten Erkenntniß in dem Erkenntnißvermögen ſelbſt ſuchen will, muß ſie dieſes

Vermögen ſchon von dem Acte dieſer Erkenntniß ſelbſt abſondern, und alſo dieſen vorausſetzen, während ſie ſich mit ſeiner Zerlegung beſchäftigt. Deshalb wird ſie denn auch ganz leer und blos formal, wenn ſie ſich auf die Ausbildung einzelner poſitiver Theile der Wiſſenſchaft wendet.

Eben daſſelbe findet aber auch ſtatt bei ſolchen Syſtemen, die wirklich von einer poſitiven Erkenntniß ausgehen, wenn ſie ſich nicht ganz im Mittelpuncte des Bewußtſeyns halten, ſondern dieſe oder jene einzelne Seite deſſelben nach einem einſeitig aufgefaßten Bedürfniſſe hervorheben. Faßt z. B. der Idealismus die ſich ſelbſt offenbarende Idee blos auf als Einheit des Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt, ſo wird ihm zwar die lebloſe Vernunft zur Thätigkeit, aber doch zu einer ſolchen, welche nicht allein dieſe an ſich regungsloſe Vernunft als Grundlage, ſondern ſogar eine äußere Veranlaſſung zum Wirken immer noch vorausſetzen muß. Umgekehrt ſetzt der neue Realismus dieſe Vernunft als bloße Einheit des Subjectiven und Objectiven hin; aber um ſie zerlegen zu können, worauf er allein hinausgeht, muß er eine geiſtige Thätigkeit der urſprünglich lebendigen Einheit, die er daraus nicht ableiten kann, in der Stille vorausſetzen. Beide Syſteme haben zu Paradoxien veranlaßt, welche unſer Geſchlecht, das eigentlich einen ganz andern Hang hat, nur auf ganz kurze Zeit ſchütteln konnten; und darum hat ſich ein gleichmäßiges, intellectualiſtiſches Beſtreben um ſo feſter geſetzt. Es wirkt dieſes durch den Ver-

ſtand und die Beziehungen, die dieſem zugänglich ſind, und ſchließt ſich bald an den Formalismus, bald an den Kriticismus an. Aber es iſt nicht und will nicht formal ſeyn, ſondern immer wahren Inhalt beſitzen, welches denn nicht anders geſchehen kann, als indem es eine urſprünglich innere, weſentliche Anſchauung vorausſetzt, die allen ſeinen Beziehungen als wahrer Stoff zum Grunde liege, wenn es ſich dieſe Annahme auch nicht immer geſteht.

Es iſt nach allem, was oben geſagt worden, wohl klar, daß alle dieſe Geſtaltungen, den Keimen nach, die in ihren bewußten Entwickelungen und unbewußten Vorausſetzungen liegen, Philoſophie ſeyn können, die aber in ihnen nicht ihre volle Reife gewonnen hat. Eben ſo klar wird es aber nun auch ſeyn, daß dieſe Reife nur dann eintrete, wenn die erſte Grundlage und Vorausſetzung ſelbſt wieder zur Thatſache und vollen, lebendigen Erfahrung geworden iſt.

Achtes Capitel.

Von gewiſſen beſonderen, ungenügenden Standpuncten.

Wenn ich nunmehr noch etwas näher eingehe auf gewiſſe Standpuncte der Philoſophie, die ich nicht als genügend anſehen kann, ſo verſteht ſich aus dem bisher Geſagten von ſelbſt, daß ich dabei meinen eigenen zum Grunde lege und immer das im Auge habe, was gegenwärtig das Heil der Philoſophie erfordert. Nicht von

der Unphiloſophie will ich ſprechen, denn dieſe konnte hier nur kurz abgewieſen werden, wie es ſchon geſchehen iſt; ſondern von der Philoſophie ſelbſt, inſofern ſie nur nicht bis zu dem Puncte durchdringt, den ich als den weſentlichen Lebenspunct derſelben erkenne, und der nicht eher als ſolcher einleuchten kann, als bis er ſelbſt in das philoſophirende Bewußtſeyn wirklich eingetreten iſt. So betrachtet, würde mir ſelbſt Platon nicht genügen, ſo wie keinem Menſchen irgend eine fremde Überzeugung genügt, wenn er ſie nicht zu der ſeinigen machen kann, ſondern in ihm ſelbſt eine andere aufſteht. Wie ich mir aber den Zuſammenhang der verſchiedenen Syſteme im Großen und Ganzen denke, davon kann hier nicht die Rede ſeyn.

Es kann überhaupt keine Philoſophie geben, welche nicht eine Aufhebung der relativen Erkenntniß in eine weſentliche Einheit der Gegenſätze anerkennte. Nur darin kann das Unvollkommene liegen, daß man dieſe Aufhebung bald ganz poſitiv, bald ganz negativ denkt, und ſie eben deshalb bald von dieſer, bald von jener beſondern Seite beginnen muß. Darüber verliert man eben den Moment der Verwandlung, der doch allein der wahre Act der Erkenntniß iſt, in welchem ihre Gegenſätze zugleich Eins ſind und einander aufheben, ſetzt dieſen Act blos als gegeben voraus und betrachtet ihn einſeitig.

Wenn die Philoſophie von der bloßen Einheit des Selbſtbewußtſeyns ausgeht, warum thut ſie es anders, als weil ſie hier, wenigſtens in einem beſondern Sinne, eine Einheit deſſelben mit ſich ſelbſt findet, worin die Er-

kenntniß einig geworden und alle unvollſtändige und blos relative Verknüpfung aufgehoben iſt. In der That, das, wodurch ich mich als mich ſelbſt erkenne und weiß, daß ich ich bin, iſt ein Punct in der Erkenntniß, worin nicht allein das Subject ſein eigenes Object, ſondern auch das Subject ſein eigenes Prädicat, der Begriff ſeine eigene Beſonderheit iſt. Aber es fragt ſich, wie ſich dieſe Erkenntniß in mir erzeugt, und auf welche Weiſe ſie nun mit den relativen Gegenſätzen ſich verbindet und dieſe aufhebt. Nun iſt es klar, daß wir zu dieſem Bewußtſeyn unſerer eigenen Einheit mit uns ſelbſt nur gelangen, inſofern daſſelbe thätig iſt und ſich mit ſich ſelbſt verbindet. Soll es das, ſo muß es von ſich getrennt geweſen ſeyn, welches auch der Fall iſt, indem ſeine Einheit durch die Mannigfaltigkeit der Außenwelt ins Unendliche zerſplittert wird. Es kann ſich alſo als Einheit mit ſich nur auffaſſen im Gegenſatze und Widerſpruche gegen dieſe Außenwelt. Wird es aber blos in dieſem Sinne als Einheit betrachtet, ſo iſt es als ſolche nur eine leere Form, die an ihrer ſtufenweiſen Erfüllung durch jenen mannigfaltigen Stoff erkannt wird. Hiemit iſt aber auch wieder die wahre Einheit mit ſich ſelbſt aufgehoben. Um alſo dieſe zu retten, muß angenommen werden, daß jenes einige Bewußtſeyn ſelbſt dieſe Außenwelt ſchaffe, und indem es dieſelbe durch ſein Handeln ſtufenweiſe auch wieder aufhebe, ſich nur mit ſich ſelbſt vereinige. Dazu aber iſt nöthig die Vorausſetzung einer urſprünglichen Einheit oder Vernunft, welche ſich nur in dieſer Thätigkeit

entwickele, die ſelbſt aber niemals wirklich erkannt oder erfahren werden kann; und außer dieſer iſt noch unentbehrlich ein unbekannter äußerer Anſtoß, der dieſe Einheit zur Thätigkeit und zum Hervorbringen veranlaſſe. So wird die Vernunft, welche doch als das einzige an ſich Seyende anerkannt wird, hier nie etwas Wirkliches. Nur in ihren beſonderen Äußerungen iſt ſie da, und dieſe, welche durch ſie aufgehoben werden ſollen, ſind wieder durch ein Unbekanntes vermittelt, deſſen Wegräumung undenkbar iſt.

Im Weſentlichen wird der Erfolg nicht günſtiger ſeyn, wenn wir, um dieſen Schwierigkeiten zu entgehen, die Einheit des Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt gleich in die Gegenſtände verſetzen, oder ſelbſt als ein in ſich begründetes Seyn hinſtellen. In allem was iſt, wird dieſe Philoſophie ſagen, iſt das eigentlich Weſentliche, das Anſich, die Vernunft, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, oder des Allgemeinen und Beſonderen, oder des Endlichen und Unendlichen, oder wie man ſonſt dieſen Gegenſatz einſeitig faſſen kann. Aber als eine ſolche reine Einheit beſteht dieſe Vernunft oder dieſes abſolute Seyn nirgend; alle Mannigfaltigkeit iſt daher nicht Veränderung ihres Weſens, welches ſchlechthin überall daſſelbe iſt, ſondern blos ein relatives Überwiegen des einen oder andern Beſtandtheiles. Nun mögen die daraus entſtehenden Gegenſätze noch ſo kunſtreich mit einander verbunden werden, es mag noch ſo ſehr darauf gehalten werden, daß in jeder ihrer Verbindungen das Durchſcheinen der ur-

ſprünglichen Identität bemerkt werde, ſo wird dieſe doch immer nichts anderes werden als eine bloße Form der Einheit und Verknüpfung, nur daß der Stoff hier als Modification und Zerlegung dieſer Form ſelbſt betrachtet wird. Daher entſteht nothwendig die Geſtalt eines Schema, in welche ſich dieſe Einheit ausbildet, und deſſen beſtimmende Gegenſätze noch dazu am Ende aus der Wahrnehmung genommen ſeyn müſſen, weil die urſprüngliche Identität an ſich kein relatives Überwiegen ihrer Beſtandtheile in ſich enthält. Die Vernunft bleibt daher auch hier etwas blos Vorausgeſetztes, etwas ganz Formales; ſie kann ſich in der Wirklichkeit nie wieder erzeugen, weil ſie das Relative, wodurch ſie zu derſelben geweckt wurde, nie wieder los werden kann. Daher wird hier auch niemals eine irgend genügende Anſicht des Sittlichen zu Stande kommen. Denn es wird nie, auch nicht mit allem erſinnlichen Aufwande von Umwegen der Conſtruction, oder von analogen Bildern, begreiflich zu machen ſeyn, wie die urſprüngliche Einheit der Gegenſätze, nachdem einmal das Relative hinzugegeben iſt, wirklich werden, oder zum factiſchen Bewußtſeyn gelangen kann.

Es wäre wohl eine ſinnloſe Anmaßung, wenn man behaupten wollte, durch dieſe kurzen Betrachtungen ſeyen die Syſteme, welche man etwa auf die ausgedrückten Grundbegriffe beziehen könnte, widerlegt. Vielmehr wird einleuchten, daß davon auch nicht einmal die Rede ſeyn kann, da ich ja hinlänglich erklärt habe, daß ich nur bemüht bin die wahre Richtung und Beſtimmung der Philoſo-

phie, wie ich sie erkenne, deutlich auszusprechen, und mich dabei nur der möglichen und freilich auch wirklichen Seitenbewegungen bediene, um so kurz und doch zugleich so bestimmt als möglich zu seyn. Man könnte mir sogleich einwenden, jene aufgezeigten Voraussetzungen seyen nie die Absicht solcher Systeme gewesen; es komme diesen nie darauf an, die empirischen Verhältnisse aufzustellen, welche sich daraus ergeben, sondern sie hielten dabei das Absolute im Auge, welches zuletzt mit den hinzukommenden Relationen wieder zusammenfallen müsse. Ich habe nie bezweifelt, daß es sich so verhalte, und eben deswegen gestehe ich ja solchen Systemen zu, Philosophie zu seyn; aber ich behaupte, daß sie die Philosophie nicht zum Abschlusse bringen, daß sie vielmehr innerhalb des vollständigen Kreises derselben eine beschränkte Bewegung nach einer einseitigen Richtung machen, und daß sie deshalb in ihren Erfolgen zuletzt wieder in den Zustand der gemeinen Erkenntniß zurückfallen müssen, sobald das Bewußtseyn im Ernste darauf dringt, sein wahres und letztes Bedürfniß vollständig zu befriedigen.

Neuntes Capitel.

Fortsetzung des Vorigen.

Nicht anders wird das zu verstehen seyn, was wir nun über die Ansicht zu sagen haben, die sich in der Mitte des Denkens selbst hält, aber weil sie diesem Den-

ken ſeine eigene Einheit als etwas blos zum Grunde Liegendes vorausſetzt, nicht dahin gelangen kann die bloßen Beziehungen deſſelben völlig in die Gegenwart jener Einheit aufzulöſen. Die vorher angeführten Vorſtellungsarten hatten die Abſicht, der Philoſophie einen ganz beſtimmten poſitiven Inhalt zu geben, oder mit andern Worten, die ganze Wirklichkeit durch Philoſophie zu beſtimmen. Das abſolut mit ſich ſelbſt einige Ich ſoll z. B. Alles ſeyn; alle zerſtreute Mannigfaltigkeit ſoll auf dieſes zurückgeführt werden, es ſelbſt ſoll ſich als das einzige an ſich Wahre darſtellen und der ganzen Welt ſeinen Charakter aufdrücken. Oder auf der andern Seite ſollen wir die volle Einheit der Gegenſätze in jedem Puncte der wirklichen Welt als die eigentliche Wahrheit aufzeigen können. Die Folge davon iſt der Widerſpruch, daß die Wirklichkeit nichts mehr für ſich iſt, ſondern ein bloßes Hinderniß und eine Trübung der Wahrheit, und daß ſie doch geſetzt werden muß, wenn bei jener angeblich höchſten Wahrheit überhaupt etwas gedacht werden ſoll. Daher entſteht es denn, daß einem jeden natürlichen und unbefangenen Menſchen ein ſolches Syſtem höchſt willkürlich und aus beſonderer Abſicht herbeigeholt vorkommt. Aber da die ſtumpfe Welt aufgerüttelt ſeyn will, ſo ſind ihr die Paradoxien recht, und die Anhänger ſolcher Vorſtellungsarten ſetzten oft grade darein ihren vorzüglichſten Werth. Natürlicher und einfacher geht zuerſt offenbar derjenige zu Werke, der die Erkenntniß durch Gegenſätze und Beziehungen nicht auf ſolche Weiſe ableugnet, ſon-

dern, weil er ſich einmal in derſelben vorfindet, auch das Denken im eigentlichen Sinne des Worts als das rechte Inſtrument der Philoſophie annimmt und demſelben ſeine wahre innere Einheit zum Grunde legt. Wenn er nur nicht dieſe Einheit blos vorausſetzt, damit zuletzt ihre wahre Gegenwart und Wirklichkeit ableugnet und ſo zu noch künſtlicheren Umwegen genöthigt wird.

Ein wahres Denken, mit der Überzeugung, daß man etwas denke, oder daß das Denken wirklich einen Inhalt habe, der etwas an ſich ſey, iſt ganz unmöglich, ohne die gewiſſe Annahme, daß in den Gegenſätzen, durch welche wir denken, eine wahre urſprüngliche Einheit, nur in der Zerſetzung ihrer in Wahrheit ganz gleichartigen Beſtandtheile enthalten ſey. Aber ſobald dieſe Einheit vorausgeſetzt wird, entſteht auch ſogleich ein Widerſpruch zwiſchen derſelben und den relativen und unvollſtändigen Verknüpfungen, die unſer gemeines Denken ausmachen. Durch dieſe Beziehungen erhalten die Stoffe der Erkenntniß erſt diejenigen Beſtimmungen, welche auf dem Wechſel des Einfachen und Mannigfaltigen, des Gleichartigen und Verſchiedenen, des Allgemeinen und Beſonderen, und auf der gegenſeitigen Einwirkung dieſer Gegenſätze auf einander beruhen. In jener inneren Einheit aber, welche der möglichen Verbindung aller dieſer Stoffe zum Grunde gelegt werden muß, iſt alles dieſes nicht enthalten. Sie iſt diejenige Subſtanz, die allen ihren Beſtimmungen vollkommen adäquat iſt, in welcher Einheit und Mannigfaltigkeit gänzlich in einander aufgehen, die ganz ſich ſelbſt

genügt, durch ſich ſelbſt iſt, was ſie iſt, und auch nur durch ſich ſelbſt, nicht aber durch etwas außer ihr begriffen werden kann. So ſcheint ſie denn völlig unvereinbar mit jenen relativen Gegenſätzen. Anſtatt nun ſich dieſer Subſtanz wieder als thätiger Verknüpfung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt bewußt zu werden, kann die Philoſophie ſie hinſtellen als das einzig in ſich Lebendige, welches auch in den relativen Erkenntniſſen das allein Wahre ſey; oder ſie kann ſich auch in die verknüpfende und ſondernde Thätigkeit des Verſtandes verſetzen und dieſe als ein Zerlegen der urſprünglichen Einheit betrachten. Immer aber wird ſie ſo das Wahre nur halb ergreifen, und beſonders nie daſſelbe für ſich zur unmittelbaren Gegenwart des Bewußtſeyns bringen können, ohne die es doch eigentlich nicht mehr das Wahre bleibt.

Denken wir uns jene abſolute Subſtanz völlig in ſich abgeſchloſſen, ſo iſt alles, was zu den mannigfaltigen Beſtimmungen unſers Bewußtſeyns gehört, eigentlich nur ſcheinbar da; höchſtens ſind ſie für Modificationen der Subſtanz anzuſehen, welche nur inſofern ſind, als ſie zur Einheit mit der Subſtanz zurückgeführt werden können. Da nun dieſe ununterſcheidbare Einheit nicht in Thätigkeit und Wirklichkeit wahrgenommen, ſondern nur als enthalten in allem gedacht wird, ſo iſt auch unſer Bewußtſeyn etwas Wahres und Ewiges, nicht inſofern ſich das ewige Weſen durch lebendige Thätigkeit in den Inhalt deſſelben verwandelt, ſondern nur, wenn wir in uns dieſes Weſen als das einzige wahrhaft Seyende über-

haupt denken, alſo im Grunde immer nur als die reinſte Abſtraction. Daher kann ſich auch unſere ſittliche Sinnesart und Beſſerung immer zuletzt nur darauf beziehen, daß wir von aller Beſonderheit unſerer mannigfaltigen Exiſtenz abſtrahiren und uns ſo dahin bringen, uns ganz oder einen einzelnen und untheilbaren Moment des Seyns jener ewigen Subſtanz vorzuſtellen. Man könnte meinen, dieſes ſey auch eine unmittelbare Gegenwart, ein Hervortreten derſelben in uns; aber dem iſt nicht alſo. Die Subſtanz war ſchon eben ſo gut in uns, als wir uns als etwas Relatives dachten; ihr Leben und ihre Gegenwart bleibt uns aber auch fremd, wenn wir uns in ſie aufgehend denken; denn wir müſſen uns nur als unſern eigenen beſtimmungsloſen Begriff reinigen, um uns zu ihr zu erheben. Dadurch verſchwindet uns eigentlich auch unſer eigenes Bewußtſeyn, als ein wirkliches und einzelnes: denn was es an ſich iſt, das iſt nur die ewige Subſtanz ſelbſt; was es als relatives iſt, das iſt es blos durch ſeine Verhältniſſe zu anderen relativen Gegenſtänden der Erkenntniß. Was es iſt, inſofern es in ſich ſelbſt Eins, und doch ein lebendiges, einzelnes und gegenwärtiges iſt, das erfahren wir nicht, und darum allein muß es uns doch eigentlich zu thun ſeyn.

Dieſe Anſicht kann man nicht formal nennen: denn obgleich die Rede von einer höchſten Abſtraction iſt, ſo iſt dieſe doch nicht allein Form, ſondern zugleich der Inhalt ſelbſt; wäre das nicht, ſo wäre auch hier gar nicht wirkliche Philoſophie. Auch die andere Modification dieſes

Zuſtandes, die wir angedeutet haben, iſt nicht blos formal, wenn nämlich die urſprüngliche Einheit oder Subſtanz aufgelöſt wird in die Beziehungen des Denkens, aber doch ſo, daß ſie immer den Stoff dieſer Beziehungen und ihre eigentliche Wahrheit ausmacht. Es iſt gewiß, das Denken über die Welt der Exiſtenz iſt uns blos etwas, inſofern wir uns dabei bewußt ſind, daß die Ergebniſſe deſſelben abſolute Realität haben, d. h. im Grunde nur, daß darin die weſentliche Einheit zerlegt ſey. Nun aber hält ſich die Denkart, von welcher wir jetzt ſprechen, blos in den Beziehungen und Gegenſätzen. Zwar faßt ſie dieſelben nicht blos auf, inſofern ſie nur einen relativen und formalen Werth haben, ſondern ſie erkennt darin die Übereinſtimmung der Idee mit ſich ſelbſt, und bildet ſich alſo daraus auch ein Syſtem von der Gegenwart der Idee in dieſen Beziehungen; aber es iſt immer nur die zerlegte, die nur mit ſich ſelbſt und ihren verſchiedenen Bedeutungen zu vergleichende Idee. Als lebendige Einheit kommt ſie nicht zur Gegenwart, ſondern wird blos vorausgeſetzt. Sie wird nicht im Bewußtſeyn als Weſen und blos als ſie ſelbſt wahrgenommen und erfahren, ſondern nur an ihren einzelnen Äußerungen bemerkt und erkannt. Und der Grund hievon iſt einzig und allein, daß das Bewußtſeyn ſich ſelbſt nur auffaßt in ſeiner Exiſtenz, in ſeinem Handeln, welches immer in Gegenſätzen befangen iſt, nicht aber in ſeinem inneren, mit ſich ſelbſt ganz einigen Weſen.

Aus dieſem Zuſtande folgt nun Zweierlei. Das Erſte

iſt, das eine ſolche Philoſophie durchaus nicht auf etwas Formales oder Negatives hinausgehen will. In der Sittenlehre zum Beiſpiel will ſie nicht als letztes Ziel ein ſolches leeres Selbſtbewußtſeyn aufſtellen, wie der Idealismus, ſondern beſtimmte, materiale Gebote. Nun aber wird der Inhalt dieſer Gebote immer ſchon ein relativer, oder durch die Beziehungen der Exiſtenz modificirter ſeyn, und ſo wird ſie zwar einen Stoff haben, niemals aber den rechten und reinen, welcher nur das Göttliche und Ewige ſelbſt ſeyn kann. Die zweite Folge, die mit dieſer auf das genaueſte zuſammenhängt, iſt die, daß ſie das Philoſophiren immer nur als ein Inſtrument für die Exiſtenz, wiewohl für eine höhere als die gemeine, anerkennen und behandeln wird, nicht aber als eine Erkenntniß des Ewigen ſelbſt. Daher muß ſie ſich betrachten nicht als eine eigentliche Wiſſenſchaft, die ihren vollkommenen gegenwärtigen Inhalt und Stoff beſitze, ſondern als eine Fertigkeit oder Kunſt zu denken, und ſich dadurch in dem ſchon zerlegten und nur durch ſeine Beziehungen bekannten Stoffe zurecht zu finden. Wie dieſe ſcheinbare Beſcheidenheit eigentlich wieder eine große Anmaßung enthalte, darauf wollen wir nachher noch einen Blick werfen. Der ganze Sinn dieſer Behauptung wird zuſammengefaßt in dem Ausdrucke, daß man nichts von Gott und dem Univerſum oder dem ewigen Weſen wiſſen könne, ſondern daſſelbe nur denken in den Gegenſätzen der wirklichen Welt.

Es kommt hier ganz darauf an, was man unter

dem Wiſſen verſteht. Das Wiſſen iſt der Abſchluß und die Vollendung des Denkens. Dieſe iſt niemals möglich durch das Denken allein, ſondern immer nur zugleich dadurch, daß die Stoffe deſſelben in ihren Gegenſätzen an ſich Eins ſind, und ſo iſt mit einem jeden ſolchen Abſchluſſe zugleich eine Wahrnehmung oder Erfahrung dieſer weſentlichen Einheit des Stoffes verbunden, und es entſteht erſt aus beiden Seiten der Erkenntniß das volle Wiſſen. Behauptet man nun, ein jedes Wiſſen beruhe auf dem Vorausbeſtehen ſolcher Einheit des Stoffes, auf welche das Denken erſt durch ſeine beſonderen Beziehungen gelange, und deshalb könne das Wiſſen immer nur im Einzelnen ſtatt finden, weil ein ſolches Vorausbeſtehen dazu nothwendig ſey, dem Weſen ſelbſt aber ein ſolches nicht wieder vorausgeſetzt ſeyn könne: ſo verkennt man die wahre Natur des vollſtändigen Bewußtſeyns. Denn das volle Bewußtſeyn iſt auch eine Thatſache, wiewohl die allgemeine; in demſelben wird das ewige Weſen ebenfalls zu einem einzeln hervortretenden Stoffe, und alſo liegt es inſofern auch hier ſich ſelbſt zum Grunde und beſteht vor ſeiner Äußerung oder Offenbarung voraus. Die Art, wie wir dieſes ſein Vorausbeſtehen erkennen, iſt der Glaube, den man nur nicht wieder mit Vermuthung, Ahndung oder ſonſt einer unvollkommenen Erkenntnißart verwechſeln muß. Er iſt vielmehr die abſolut gewiſſe, unmittelbare Erkenntniß ſelbſt; der Grund, auf dem für uns ſchlechthin alles beruht. Was aber durch den Glauben für uns da iſt, die Offenbarung

und ihre Verzweigungen in den Gegenſätzen der Exiſtenz, können und ſollen wir in Wahrheit wiſſen. Behaupten wir alſo die göttlichen Dinge zu wiſſen, inſofern ſie nämlich offenbart ſind, ſo iſt es eine höchſt ungerechte Beſchuldigung, daß dieſes Selbſttäuſchung, Anmaßung, Schwärmerei und dergleichen ſey. Freilich wenn man das, was wir Wiſſen und Glauben nennen, verwechſelt mit der gemeinen Wahrnehmung, wenn man uns die Behauptung unterſchiebt, wir könnten das Göttliche wahrnehmen, ſchauen, empfinden, wie einen blos ſinnlichen Stoff: ſo iſt es gar leicht, uns des Unſinns zu zeihen, den man erſt ſelbſt in unſere Sinnesart hineingelegt hat. Auf der andern Seite, was würde jenes Denken, das ſich beſcheidet kein Wiſſen des Höchſten zu ſeyn, was würde es werden, wenn es nicht ein ewiges Weſen in ſeinen Beziehungen annähme oder vorausſetzte? Und was iſt denn am Ende dieſe Vorausſetzung, als Glaube, nur daß er nicht als ſolcher rein aufgefaßt, ſondern einer andern Erkenntnißweiſe als Folie untergelegt wird? Iſt er denn darum auch an und für ſich nichts weiter als eine ſolche Folie? Man möge ſich alſo ſtellen wie man wolle, man könnte nicht einmal die beſonderen Handlungen des Denkens bis zum Wiſſen abſchließen, ohne zu glauben; nur wird man ſich deſſen nicht als des Glaubens bewußt, weil man den Stoff deſſelben blos in der beſonderen Thatſache findet. Ja wir könnten den alten Ausſpruch der gemeinen Logik: niemand könne ſchließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erſchöpfend ſo

ſtellen: niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Weſentliches und Ewiges glaubte.

Zuweilen wird der eben geprüfte Gedanke auch wohl ſo ausgedrückt: noch ſeyen wir nicht bis zum Wiſſen der letzten Gründe und des Ewigen gelangt, aber es ſey möglich, daß der Menſch noch einmal ſo weit komme. Hier neigt ſich die Anſicht eigentlich mehr zum Formalen, indem ſie eine fortwährende Annäherung annimmt, die eigentlich, weil die Form an ſich leer iſt, ins Unendliche gehen ſollte. Weil ſie aber ſich bewußt iſt, daß ſie das Weſentliche vorausſetzt, ſo will ſie die volle Auflöſung und Durchdringung deſſelben doch zuletzt als etwas Erreichbares annehmen, um dadurch dieſe formale Unerfüllbarkeit abzuſchneiden. Es iſt aber unbegreiflich, wie man ſich bei einem Wiſſen begnügen mag, das noch keins iſt, aber eins werden kann, oder wie man ſich gleichſam bei einem ganz problematiſchen und proviſoriſchen Daſeyn beruhigt. Etwas muß der Menſch für ſchlechthin wahr halten, ſein Daſeyn nothwendig an Einen höchſten, feſten Punct anknüpfen, ſonſt kann er ſich ſelbſt nur als einen flüchtigen Schein und Schimmer anſehen. Kann er das Ewige in keiner Geſtalt als gegenwärtig in ſeinem unmittelbaren Bewußtſeyn erfaſſen, ſo wird es wenigſtens auf die abſtracte Weiſe, wie wir dies bei der gemeinen Erkenntniß geſehen haben, ſich ihm aufdrängen, und er wird dann alles, was er als wirklich gegenwärtig an-

nimmt, für zufällig und nur beziehungsweise gültig erkennen müssen, woraus eine unglückliche Gleichgültigkeit gegen das Wesentliche und an sich Wahre und Gute sich erzeugt. Wir haben in neuerer Zeit diese Mäßigung im Annehmen des Wahren so weit treiben hören, daß man zum Beispiel gesagt, die christliche Religion sey nicht die einzige noch die beste, die man sich denken könne, aber für jetzt sey sie hinreichend und man müsse sich daher vorläufig bei ihr beruhigen. Der Unsinn, der in diesem Gedanken liegt, sollte sich eigentlich einem jeden unmittelbar als solcher aufdrängen. Eine Religion, das heißt am Ende ein Glaube oder eine unerschütterliche Überzeugung, ist keine, wenn man sich noch eine bessere für sich selbst denken kann. Denkt man sich eine solche mit einem wirklichen Inhalt, so muß man nun an diese glauben; nimmt man aber nur an, daß eine bessere möglich seyn müsse, weil der Gedanke überhaupt eine grenzenlose Möglichkeit vor sich hat, so ist die Rede gar nicht von etwas, das den Namen der Religion verdient, deren Wesen ja darin besteht, die höchste von dem blos relativen Gegensatze des Möglichen und Wirklichen befreite Überzeugung zu seyn.

Durch den berührten Ausdruck fällt freilich die ganze Ansicht wieder auf die allerniedrigste Stufe des gemeinen Denkens zurück. Überhaupt aber ist jene angebliche Bescheidenheit im Wissen ein gefährlicher Abweg, der zur höchsten Anmaßung verlockt. Was soll den Menschen erwärmen, was ihn beleben, wenn er nicht glaubt, eine

wirkliche Erfahrung von dem gegenwärtigen Leben des Weſens zu beſitzen? Was ſoll ihm die innere Haltung, die Aufſtellung eines feſten Zieles, die nur die Gegenwart des Weſentlichen bewirken kann, erſetzen? Nichts von dem, was er für wirkliche Thatſache annimmt, kann dies leiſten: denn alles dies iſt ihm nur von relativer Bedeutung, und wenn irgend etwas davon einen weſentlichen Werth hätte, ſo müßte dieſes der Gegenſtand eines Glaubens ſeyn, den er ſich ſelbſt verſagt. Alſo durch ein weſentliches Denken und Beziehen der Thatſachen auf einander will er das höchſte Bedürfniß befriedigen. Wäre nun dieſes Denken ein weſentliches dadurch, daß in demſelben das Ewige ſelbſt unmittelbar als Stoff ſich kund thäte, ſo wäre es unſere volle Offenbarung. Daſſelbe ſoll alſo blos im Hintergrunde liegen und, wiewohl als Stoff, dennoch blos die allgemeine Nothwendigkeit der Denkgeſetze in ſich enthalten. Daraus folgt, daß das Gelingen dieſes Denkens in der wirklichen Ausübung ganz von dem Einzelnen abhängt, der es ausübt, daß wir es wenigſtens nur ſo erkennen. Denn obgleich in ihm das höchſte weſentliche Denken wirkt, ſo wird es doch nicht ſelbſt als Thätigkeit erkannt, weil es ja ſonſt wieder unmittelbare Gegenwart und Offenbarung wäre, ſondern nur als innere Nothwendigkeit des Geſetzes, die ſich aber nur als Anwendung in dem wirklich Handelnden äußern kann, ſo wie ſich die Naturkraft, in ihren Gegenſätzen und Beziehungen aufgefaßt, im Allgemeinen immer nur

als Geſetz, als Thätigkeit aber nur im beſonderen Individuum hervorthut.

Auf dieſe Weiſe wirkt eine jede Trennung deſſen, was im Menſchen weſentlich zuſammen gehört, nur verderblich. Nichts hindert freilich den, welcher auf der bezeichneten Stufe ſteht, von Glauben und Offenbarung zu ſprechen, und darunter bald jenen vorausgeſetzten, aber in der That nach ſeiner Meinung unerreichbaren Grund, bald die relativen Wahrheiten zu verſtehen, in welchen er durch ſein Denken jenes höchſte Geſetz zu erkennen meint. Aber das Leben, das nur in ſeiner Gegenwart ein Leben iſt, die Liebe, welche nur die Gegenwart und die Hingebung an dieſelbe erzeugt, die Kraft der Wahrheit, welche keine Berechnung erſetzen kann, werden wir vergeblich erwarten. In der Religion wird uns dieſe Anſicht losreißen von der belebenden und allein tröſtenden Gegenwart Gottes, im praktiſchen Leben von ſeiner wahrhaften Offenbarung in der Geſchichte, ohne deren lebendige Fortſetzung und ihre Anerkennung in uns hier nichts Urkräftiges möglich iſt, in der Kunſt von der ächten Verwandlung der Idee in die gegenwärtige Wirklichkeit, ſelbſt in der Naturkunde von der Wahrnehmung des höchſten Lebens in den erſcheinenden Dingen. Und was werden wir für alles dieſes eintauſchen, als eine unfruchtbare und eitle Virtuoſität im Denken und den Hochmuth, der, hiedurch geweckt, uns wohl gar verleiten könnte uns für die Stellvertreter jenes im Hintergrunde ſchlummernden

Weſens und für die Anordner des Univerſums an ſeiner Statt zu halten.

Ich war verbunden die Gründe meiner Abneigung gegen ein Streben, wozu die Gegenwart einen vorzüglichen Hang zu haben ſcheint, deutlich auszuſprechen. Zu dieſem Zwecke mußte ich zeigen, wohin es führen kann, ja führen muß, ſelbſt wenn es im Einzelnen ſo aufträte, daß wir ihm, in ſeinen beſondern Geſtalten betrachtet, eine große Aufmerkſamkeit und Achtung nicht verſagen könnten.

Zehntes Capitel.

Nächſte Folgerungen für die wahre Philoſophie.

Die wahre Philoſophie ſollte, nach allem dieſen zu urtheilen, gar kein beſonderes Syſtem, d. h. keine Vorausſetzung haben, ſie ſollte nur ſich ſelbſt als ihr eigenes Leben und ihre eigene Gegenwart ergreifen, wie die wahre Religion. Denn wenn das ewige Weſen nur Eines ſeyn kann, ſo iſt auch die Religion nur Eine, und die Philoſophie nur Eine. Aber der Menſch lebt in der Unvollkommenheit und im Kampfe dagegen, deshalb nehmen auch ſeine Überzeugungen von den höchſten Gegenſtänden immer eine beſtimmte Geſtaltung an. Es giebt daher Zeiten, wo die Philoſophie ſich nicht anders bilden kann, als durch den Widerſpruch gegen materiale Vorſtellungen, wodurch ſie von ſelbſt in ein bloßes Syſtem von Bezie-

hungen geräth; und unter andern Umständen drohen ihr andere Einseitigkeiten. Dennoch giebt es Momente, in welchen sich eine Art von Kreislauf dieser verschiedenen besonderen Formen vollendet hat, und sich alle wieder im Mittelpuncte vereinigen, so daß er in seinem eigenen lebendigen Wesen wieder frei hervortreten kann. Hier muß sie sich mit dem Leben und mit den höchsten Thatsachen, welche diesem einen wahrhaften Inhalt geben, wieder versöhnen, und nichts weiter seyn als das deutliche Bewußtseyn dieser wesentlichen Thatsachen.

In einem solchen Momente muß sie allerdings keine Voraussetzung anerkennen, die sie selbst nicht wieder als volle Gegenwart in ihrer Offenbarung wahrnehmen könnte. So kann man auf der einen Seite wohl sagen, sie genüge alsdann sich selbst, sie brauche nichts außer sich und schließe sich in sich selbst ab. Dieser Ausdruck erschöpft aber noch keineswegs ihren Zustand ganz. Denn sie muß auch wieder sich selbst ganz verlieren, sich ganz aufgeben, sich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchste factische ist, verwandeln. Ein kleiner Mißverstand kann hier die ganze Beschaffenheit der Erkenntniß wieder verderben.

Man kann nämlich in der That die innere Einheit der Erkenntniß als den wesentlichen Stoff der Philosophie annehmen, auch die Gegenwart desselben und daß er die Speculation überall damit durchdringe, wirklich erheischen, und dennoch durch die Methode selbst wieder aus dem eigentlichen Leben hinausweichen. Der Stoff

iſt alsdann nicht blos vorausgeſetzt, wie in der zuletzt geſchilderten Anſicht; vielmehr wird das Denken zwar als ſeine Zerlegung angeſehen, aber doch als eine ſolche, durch welche er ſich in jedem wahren Verknüpfungspuncte als wahrer, weſentlicher und gegenwärtiger Stoff wieder erzeuge. Dennoch kann man ihn ſelbſt als ſolchen blos nach ſeinen Verhältniſſen und Beziehungen in der philoſophiſchen Conſtruction betrachten, ihm nur den Werth einräumen, den er dafür hat, und darüber völlig den Moment des lebendigen Bewußtſeyns verlieren. Auch hier ſinkt wieder die wahre Thatſache wie ein lebloſer Niederſchlag zu Boden, und es bewegt ſich darüber nur die ihre Verhältniſſe entwickelnde Reflexion. Wenn nun gleich angenommen wird, daß in dieſer auch das Weſen ſelbſt in ſeinem eigenen Denken begriffen ſey, ſo erſcheint doch daſſelbe darin wieder nur nach den allgemeinen Geſetzen ſeiner Denkverhältniſſe, niemals aber ſtellt es ſich in ſeiner ganzen Fülle und Gegenwart im Bewußtſeyn ſelber dar. Auf dieſe Weiſe kann es nirgend ſich ſelbſt erſchöpfen, und doch iſt es nur, wenn es das thut, in ſeiner ganzen Lebendigkeit da. Und ſchließt ſich endlich die Reflexion in ſich ſelbſt zuſammen und kehrt in ihren Mittelpunct zurück, ſo kann ſie darin kein lebendiges thätiges Bewußtſeyn finden, welches doch allein das Wahre ſeyn kann, ſondern nur eine Aufhebung oder Ausgleichung der reflectirten Gegenſätze, die einen ganz lebloſen oder negativen Inhalt darſtellt.

Die Philoſophie muß alſo ſich ſelbſt genügen, aber

dies muß im wahren und vollständigen Sinne verstanden werden. Es muß ihr nichts Unauflösliches, keine bloße unbedeckte Grundlage bleiben. Sie muß daher nie mit dem Allgemeinen allein zu thun haben, und dies ist der erste Grundirrthum, der mit der Wurzel ausgerissen seyn muß, wenn irgend das Wahre haften soll. Das Allgemeine ist überhaupt nichts Wesentliches, so lange es noch dem Besonderen entgegengesetzt ist; denn es ist ja blos als Begriff durch diesen Gegensatz und die damit verbundene Beziehung auf das Besondere bestimmt. Aber eben so wenig ist auch das Besondere in der That etwas: denn es ist ja nur die unendliche Zersplitterung des Begriffes oder des Allgemeinen. Nur wo beides Eins ist, da ist Wahrheit und folglich auch der Sitz der Philosophie. Aber sie darf diese Einheit nicht als Grund oder unerkennbares Wesen voraussetzen, denn sonst ist sie nicht in derselben, sondern außer ihr in ihren Beziehungen. Sie darf auch diese Einheit nicht als eine blos gegebene Thatsache annehmen: denn alsdann muß sie dieselbe in eine oder die andere Seite der Erkenntniß versetzen und alles Übrige blos als Folgerung daraus ableiten, wie der Idealismus und Realismus. Wenn sie also nichts voraussetzen darf, so muß sie sich selbst genügen, ihre Beziehungen und Entwickelungen müssen ihrem Inhalte ganz gleich seyn, sie muß keinen Anfangspunct haben, der nicht vollständig in seine eigene Entwickelung aufginge.

Der Stolz der Philosophie darauf, daß sie alles was sie bedarf, in sich selbst hat, wird aber gänzlich wie-

der dadurch gut gemacht, daß ihr dieser Vorzug nur durch die Gegenwart der ewigen und wesentlichen Thatsache selbst kommt. Denn das bloße Reflectiren über ihr einfaches Wesen, das bloße Anerkennen seiner Gegenwart in seinen besondern Verhältnissen und Verknüpfungspuncten, insofern sie diese sind, hilft noch zu nichts. Sie muß zugleich sich selbst aufheben, indem sie sich in die Thatsache versenkt, durch welche sich dieses ewige Wesen offenbart, und in unserm Bewußtseyn sich selbst als absolute Thatsache darstellt. Man könnte dies so ausdrücken, die Philosophie müsse sich zuletzt selbst vernichten, sich überflüssig machen, indem sie in der Wahrnehmung oder Erfahrung des Ewigen endige. Dies würde wieder denen anstößig seyn, die der Philosophie ihren höchsten Rang unter den Erkenntnißarten sichern möchten. Es verhält sich aber auch wirklich nicht so, wie es beim ersten Anblicke scheint. Denn das, worein die Philosophie sich verlieren und auflösen muß, ist ihr nichts Fremdes; es ist ja vielmehr das, was ihr eigenes Wesen und ihren rechten Anfangspunct ausmacht. Die lebendige Einheit ist als solche schon Thätigkeit und als diese schon Philosophie. Um dieses ganz zu verstehen, muß man freilich selbst philosophiren, und das ist eben das höchste Philosophiren, wodurch man dieses versteht. Nicht blos ein Denken nach allgemeinen Gesetzen ist dies Philosophiren, sondern diese Gesetze erzeugen sich zugleich in der Thätigkeit selbst, wodurch sich das Ewige und Wesentliche offenbart. Sowie eine Thatsache nur dann verstanden wird,

wenn ſie in allgemeine Geſetze aufgelöſt iſt, und dabei doch ganz Thatſache bleibt, ſo iſt das rechte Philoſophiren nur das, welches die allgemeinen Geſetze des Denkens und Daſeyns aus einer höchſten Thatſache entwickelt, dieſe überall in ihnen erkennt und ſie wieder zu ihr zurückführt.

Man muß hier überall die Mißverſtändniſſe abwehren, nicht weil die Sache ſelbſt ihnen ſo ſehr unterworfen wäre, ſondern weil die Verblendung der Exiſtenz die Menſchen abhält die einfache Wahrheit zu ſehen. Es iſt kein Zweifel, daß man uns einwenden wird, eine einzelne Begebenheit oder Naturerſcheinung, kurz etwas Individuelles, könne die Philoſophie nicht ableiten. Sehr wahr, nichts Einzelnes, das blos als ſolches erkannt werden kann, denn dies iſt gar nicht in Wahrheit da, ſondern blos im Widerſchein des Wahren in der Exiſtenz. Sein wahres Daſeyn erhält es erſt durch die Offenbarung der ewigen Idee, welche ſeine Einzelheit als eine relative aufhebt. Dieſe iſt die wahre Thatſache und zwar an ſich in allem Einzelnen dieſelbe, aber doch nicht etwa blos wegen eines allgemeinen Geſetzes, dem ſie nur überall entſpräche. Vielmehr iſt dieſes Geſetz nur enthalten in der allgemeinen Thatſache der Offenbarung, welche als ſolche nur Eine iſt, aber weil ſie eben das Einzelne aufhebt, dadurch eine unendlich vielfache wird. Und durch dieſe Vielheit wird ſie auch erſt zum Geſetze, indem ſie auf den verſchiedenen Stufen der Exiſtenz verſchiedene allgemeine Charaktere annimmt.

Obwohl nun dieses nicht ganz vollständig zum Bewußtseyn kommen kann, außer durch die Philosophie selbst, so will ich doch zur nähern vorläufigen Erläuterung einen Blick zurückwerfen auf die Gegenstände der Erkenntniß, wie sie sich in dem gemeinen Zustande derselben zeigten, und kurz andeuten, wie sie sich gestalten müssen, wenn sie von der wahren Philosophie in ihre rechte Bedeutung gestellt werden.

Eilftes Capitel.

Wie die wahre Philosophie das Wahre, die Natur und das Gute zu fassen habe.

Das Organ der Philosophie ist das Denken: denn sie entsteht, wie gezeigt worden, daraus, daß das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntniß Thätigkeit ist, daß Thätigkeit einen Übergang von einem zum andern, und folglich einen Gegensatz in sich schließt, das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen auf einander und ihre Aufhebung in die ursprüngliche Einheit, worin sie zugleich Gegensätze desselben mit sich selbst werden, ist das Denken.

Tritt nun diese Thätigkeit als lebendige Einheit in den Hintergrund zurück, so kann sie blos erscheinen als Übergang von etwas zu etwas anderm, und wird blos als wirkliches Fortschreiten ergriffen. In demselben sind nun aber auch die Stoffe nur das, wozu sie durch dieses ihr Verhältniß zu dem Fortschritte werden. Sie sind insofern zugleich unendlich mannigfaltig, aber besondere,

da der Fortschritt eine Sonderung und Verschiedenheit bewirkt, um Übergang von einem zum andern seyn zu können; und zugleich unendlich gleichartig, oder allgemeine, da eben dieser Fortschritt auch wieder in ihrer Verbindung besteht. Vereinigen läßt sich aber beides nur dadurch, daß die Thätigkeit selbst sich ganz gleichgültig gegen beide Bedeutungen des Stoffes verhält; denn sonst würde sie entweder blos Verknüpfung seyn, und dadurch alle Mannigfaltigkeit ausschließen, oder das Umgekehrte würde eintreten. Darum kann die Thätigkeit sowohl das Mannigfaltige vergleichen, als das Gleichartige unterscheiden, worauf das ganze Spiel unsers gemeinen Verstandes beruht. Aber dieser Verstand und seine Sphäre ist eben blos die äußere Existenz der wesentlichen Einheit, worin diese sich selbst ganz entfremdet und gleichsam aus sich herausgezogen erscheint. Wahrheit ist nicht darin, denn diese kann nicht in Erkenntnissen liegen, die blos beziehungsweise gültig sind; sie kann nur dann in unser Bewußtseyn eintreten, wenn in diesen relativen Erkenntnissen die ursprüngliche Einheit als das an sich Gegenwärtige wahrgenommen wird. Nicht die bloße Voraussetzung, daß alle diese Beziehungen nur die aus einander gezogene Einheit seyen, kann hier genügen; denn diese würde, wie auch schon gezeigt worden, immer nur die Möglichkeit der Wahrheit geben, nicht die Wahrheit selbst.

Daß aber die Einheit selbst wirklich in den Act der Erkenntniß eintrete, das ist nicht allein möglich, sondern auch nothwendig eben dadurch, daß die gemeine Verstan-

deserkenntniß nicht blos relative Beſchaffenheit der Stoffe, ſondern auch gleichgültiges Schweben zwiſchen ihnen iſt. Durch dieſes Indifferente werden die Stoffe zugleich als gegebene Thatſachen für ſich angenommen und zugleich in die allgemeine Form verknüpft. Alles dieſes liegt in der urſprünglichen thätigen Einheit als eins und daſſelbe und hat nur in dieſer ſeine Wahrheit. Sie muß alſo nicht blos als aus einander gezogene, übergehende Thätigkeit erſcheinen, in welcher die Einheit nur durch die Beziehungen der Stoffe und das damit verbundene gleichgültige Bewußtſeyn enthalten war, ſondern auch als lebendige Einheit, und das thut ſie, indem ſie dieſe Indifferenz mit ihren Gegenſätzen, oder die gleichgültige Form, mit ihren relativen Stoffen aufhebt, und ſich ſelbſt in eben dieſem Acte des Aufhebens als wahre Einheit der Stoffe an ihre Stelle ſetzt. Die Wahrheit iſt alſo in der That für uns nur da, indem ſie zugleich den Schimmer der unvollkommenen Erkenntniß auflöſt. In dieſem Sinne iſt ſie das Allgemeine, das an ſich Weſentliche darin, welches man anſehen kann als nicht afficirt durch die Unvollkommenheit der Beziehungen, und daher wird ſie oft gefaßt als das Abſtracte, die Abweſenheit der Modificationen der Erſcheinung, das blos Einfache. Aber ſie iſt dieſes nie allein: denn, wie gezeigt worden, ſie muß jenen Widerſchein factiſch, durch ein Hervortreten der Idee in wirkliche Verſtandesverknüpfung aufheben und dadurch alſo ſelbſt eine beſondere gegenwärtige Thatſache werden. Ohne dies würde ſie ſelbſt wieder nur indifferente Form

ſeyn. Hieraus erhellt nun von ſelbſt, daß die Wahrheit niemals erkannt werden kann dadurch, daß wir blos ein Geſetz oder eine allgemeine, in allem gleiche Einheit aufweiſen, ſondern daß ſie immer zugleich als wirkliche Erfahrung ſich geſtalten muß. Ja inſofern wir die Wahrheit in den beſonderen Erkenntniſſen auffinden, tritt ſie uns gerade zuerſt als eine ſolche Erfahrung entgegen, und erſt durch die Befriedigung unſeres eigenen Bewußtſeyns in derſelben erhalten wir das Gefühl ihrer Univerſalität.

Schließt ſich aber unſer Bewußtſeyn an die Thätigkeit und die lebendige Bewegung der Einheit ſelbſt an, wodurch dieſe ſich von ſich ſelbſt ſondert und ſich mit ſich wieder vereinigt, ſo iſt ſein Denken Philoſophiren. Auch dieſem iſt dann die Wahrheit keineswegs blos Form oder allgemeines Geſetz, ſondern nothwendig zugleich Gegenſtand der inneren Erfahrung; denn nur durch dieſe Thätigkeit iſt die Einheit erſt da, und ſie iſt nichts außer dieſer. Inſofern ſie ſich nun mit dem unendlichen Wechſel der relativen Erkenntniß vereinigt, ohne welchen die einfache Thätigkeit ſelbſt nicht erkennbar ſeyn würde, kann ſie freilich als das allgemeine Geſetz, unter welchem relative Erkenntniſſe Wahrheit enthalten, vorgeſtellt werden. Aber auch dies iſt immer ſchon ein abgeleiteter und reflectirter Standpunct; denn nur wenn ſich dieſes Geſetz in dem Momente der relativen Verknüpfung erſchöpft, hat dieſe Wahrheit. Als Einheit aber für ſich betrachtet iſt ſie die Thatſache ſchlechthin; denn ſie wäre nicht als ſolche da, wenn ſie ſich nicht mit ſich ſelbſt vereinigte

und alſo als Thätigkeit hervorträte. Als ſolche Thatſache ſchlechthin kann ſie aber nur erkannt werden, wenn ſie einen Gegenſatz vereinigt, worin nicht blos beſtimmte relative Beſtandtheile zu verbinden ſind, auf welche die indifferente Form nur angewandt würde, ſondern der relative Gegenſatz an und für ſich, wie er mit der Form überhaupt zuſammenfällt. Dieſes geſchieht in unſerm Bewußtſeyn, in welchem das Relative als allgemeine Möglichkeit und ſo als eins mit ſeiner Form enthalten iſt. Ein ſolches Hervortreten der Einheit aber, durch welches das ganze Bewußtſeyn erſt Wahrheit und Inhalt bekommt, ſchuf nach dem Obigen in uns die Erkenntnißart, wodurch wir überhaupt erſt etwas Weſentliches ſind, den Glauben.

Iſt nun der Glaube die höchſte innere Erfahrung, die abſolute Thatſache im Erkennen, wodurch überhaupt erſt Wahrheit iſt, und zwar als eine gegenwärtige und unmittelbare; iſt ferner das Philoſophiren dasjenige Denken, worin die im Glauben hervortretende Einheit ſich ſelbſt in ihre Gegenſätze zerlegt, und dieſe durch vollkommene Beziehungen wieder vereinigt: ſo iſt daraus klar, daß der Glaube und die Philoſophie einen und denſelben Inhalt haben, und zugleich, daß in der höchſten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatſache oder das Unmittelbare von dem Denken der Geſetze oder Beziehungen durchaus untrennbar iſt. Nur durch das philoſophiſche Denken wird der Glaube ſich ſein ſelbſt bewußt; denn dadurch wird die höchſte Thatſache zerlegt

und auf ſich ſelbſt bezogen, und nur in einer ſolchen Vereinigung des einen und ſelben mit ſich ſelbſt entſteht das Bewußtſeyn. Ohne daſſelbe wird er ſich ſelbſt entfremdet, ſeine Thatſache wird eine gemeine Thatſache, und nun geht die leere Form ins Unendliche über ihn und ſeine Unvollkommenheit hinaus, er wird dem formalen Verſtande zum Geſpött. Soll alſo der Glaube wahrer Glaube ſeyn, ſo muß er auch zugleich an das wahre Denken oder Philoſophiren glauben, denn er iſt etwas Wirkliches nur durch dieſes Denken über ſeinen höchſten Inhalt. Das Denken dagegen muß ſich abſchließen und vollenden ſowohl durch die höchſte Einheit des Bewußtſeyns im Glauben, als durch die Erſcheinung der Idee in den relativen Verknüpfungspuncten der gemeinen Erkenntniß, und beides muß durch daſſelbe in eins aufgehen. Wird es alſo als das allgemeine Geſetz aller Wahrheit in der relativen Erkenntniß genommen, ſo bleibt es darin noch immer bloße Form und wird mit der leeren Form des gemeinen Verſtandes verwechſelt, und nur die beſonderen Äußerungen der Idee in den einzelnen Verſtandesverknüpfungen enthalten dann die unmittelbare Wahrheit, die aber eben dann ſchon durch dieſe Beſonderheit getrübt iſt. Es muß alſo als ein ſolches allgemeines Geſetz nothwendig zugleich unmittelbare Gegenwart des Glaubens ſeyn. Ohne dies wäre es nicht einmal ein wahres philoſophirendes Denken und enthielte keine gegenwärtige Wahrheit.

Es wird denn hieraus wohl deutlich genug gewor-

den seyn, wie die Wahrheit in dem Theile der ächten Philosophie, der sich vorzugsweise mit ihr als dem Abschlusse des Denkens beschäftigt, oder der wahren Dialektik, zu fassen sey. Sie muß nämlich immer durchaus als Thatsache der inneren Anschauung gegenwärtig, sie muß zugleich mittelbar durch die Beziehung, und unmittelbar durch den Glauben vorhanden seyn. Wer uns fragen wollte, wozu denn die eine dieser beiden Gestalten der Erkenntniß nöthig sey, wenn wir nur die andere haben, der müßte das eben Gesagte nicht begriffen haben; denn es ist gezeigt worden, daß jede ohne die andere nothwendig ausartet und sich in etwas ganz Fremdartiges verwandelt. Nur von diesem Mittelpuncte aus kann sich die Philosophie mit Sicherheit nach ihren nothwendigen beiden Richtungen bewegen, welche nunmehr näher zu betrachten sind.

Um kürzer zu seyn, sage ich sogleich, daß diese Richtungen bezeichnet werden durch die Welt der äußeren Gegenstände, welche uns, wie gleich anfangs gezeigt worden ist, als zufällig erscheinen, und durch unser eigenes im Besonderen thätiges Selbstbewußtseyn, dessen Einfachheit und Gleichgültigkeit gegen seine Stoffe als Willkür erkannt wurde.

Wodurch giebt es überhaupt für uns eine Außenwelt als durch eben dasjenige, was unsere Erkenntnisse zu zufälligen macht? Wir müssen, wie uns das zweite Capitel gezeigt hat, das erscheinende Mannigfaltige unter gewissen Einheiten der Substanz u. s. w. auffassen, und die-

ſes Zuſammenfallen deſſelben mit einer innern Einfachheit, welches nicht durch unſer Bewußtſeyn beſtimmt, ſondern ihm unmittelbar gegeben wird, macht die Zufälligkeit der äußern Dinge und eben damit auch ihr für ſich beſtehendes Daſeyn aus. Sie ſind da ohne unſer Zuthun, ſie ſind es auf eine Art und in einer Beſchaffenheit, die wir nicht beſtimmt haben; denn ſie ſind nichts anderes als die unendliche Thatſache des Überganges zwiſchen dem Einfachen und Mannigfaltigen ſelbſt. Daher kann ſich auch unſer gemeines Bewußtſeyn nicht anders an ſie anſchließen, als durch Wahrnehmen und Denken; es bemerkt die vielfachen Beſonderheiten an ihnen und vergleicht ſie mit dem Gleichartigen, ſucht alſo das Zuſammentreffen beider Seiten, welches als ein zufälliges erſcheint, auf die bloße Form der Verknüpfung und ihre leere Regel zurückzuführen. Dieſes giebt die gemeine Naturlehre, der es nur darum zu thun iſt, allgemeine formale Geſetze aufzufinden und ſie in der zufälligen Erſcheinung nachzuweiſen.

Aber durch ein ſolches Verfahren finden wir nie die Wahrheit der Natur, ſondern allein ihre Erſcheinung, wie ſie ſich auf dem Spiegel der gemeinen Erkenntniß abbildet; nur das relative Verhalten der Dinge wird uns dadurch kund. Die Idee tritt uns erſt dann darin hervor, wenn wir jenes Geſetz nicht mehr als die leere Form der Beziehung erkennen, ſondern als die lebendige Wirkſamkeit der vollkommenen Einheit. Nicht blos in Geſetzmäßigkeit muß ſich uns das Zufällige verwandeln, ſondern

in Nothwendigkeit, denn dieſe ſchließt ſchon eine lebendige Thätigkeit in ſich. Aber auch dieſe muß nicht als Nothwendiges blos vorausgeſetzt und dann nur in ihren beſonderen Wirkungen nachgewieſen werden, ſondern in dieſen Wirkungen iſt der innere Grund, der die Nothwendigkeit ausmacht, als unmittelbare Thatſache zu erkennen. Die Einheit mit ſich ſelbſt, die ſich hierin thätig erweiſt, iſt dann nichts anderes als das höchſte Bewußtſeyn, das göttliche Leben ſelbſt; nur wird es uns hier kund, wie es ſich durch ſeine eigene Thätigkeit und ſeinen Übergang auf ſich ſelbſt in Gegenſätze ſpaltet, ſich von ſich ſelbſt abſondert, und ſo alles, was in ſeiner Einheit verborgen lag, als außer einander befindliches Daſeyn entwickelt.

Hier iſt alſo keine Abſonderung der Erfahrung als einer Wahrnehmung der in der Natur vorkommenden beſonderen Erſcheinungen, und des rationalen oder mathematiſchen Theils der Naturlehre, welcher ſich mit den allgemeinen Formen des Daſeyns der Naturweſen beſchäftigt, ſondern beides fällt ganz in Eins zuſammen und wird eben dadurch etwas ganz anderes. Die allgemeine Form iſt hier ein lebendiges und unmittelbar wirkſames oder ſchöpferiſches Denken des göttlichen Bewußtſeyns, alſo zugleich wirkliche Thatſache, und jede beſondere Erſcheinung iſt die volle Gegenwart des Geſetzes, welches darin eben die Zufälligkeit aufhebt und ſie zur Offenbarung jener göttlichen Thätigkeit macht. So erkennen wir die Natur als ein göttliches Denken, welches überall ſei-

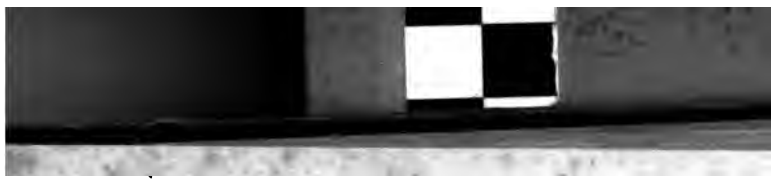
nen Inhalt ſelbſt bewirkt und ſich in demſelben erſchöpfend ausdrückt. Wir kommen alſo weder blos auf eine Sammlung einzelner Erfahrungen, noch auf eine allgemeine Geſetzgebung für eine Natur überhaupt, der die Erſcheinungen der gegenwärtigen nur als Beiſpiel unterzuordnen wären, ſondern dieſe beſtimmte Natur als wirkliche Thatſache iſt es, die wir als ihren eigenen Begriff und ihr eigenes Geſetz erkennen. Wenn aber dies ſich ſo verhält, ſo iſt daraus klar, daß wir die Natur durch die Philoſophie erkennen, inſofern ſie im höchſten Sinne des Wortes Offenbarung iſt. Und wie könnte es auch anders ſeyn? Dieſe Offenbarung und der durch ſie erzeugte Glaube macht ja den ganzen inneren Gehalt unſers Denkens aus. Eine blos allgemeine Naturlehre würde immer etwas Formales, Lebloſes bleiben, dergleichen wir freilich in unſerer gemeinen Erkenntniß bedürfen, um uns durch Unterſcheidung und Vergleichung von einem Momente derſelben zum anderen fortzuhelfen, woran wir aber eben ſo wenig wahren und weſentlichen Inhalt beſäßen, als an der bloßen äußeren Erfahrung. Auch das Hervortreten der Ideen in den einzelnen Verknüpfungspuncten dieſer gemeinen Erkenntniß würde uns nicht genügen, weil ſich darin unſer Bewußtſeyn blos an beſtimmten Stoffen mit ſich ſelbſt vereinigt, und wir wohl fühlen, daß ſich hier eine höhere, weſentliche, göttliche Einheit kund gebe, aber uns deren nicht in ihrer wirklichen Gegenwart bewußt werden. Dieſes letzte geſchieht eben nur, wenn wir die geſammte äußere Welt erkennen

als ein wirkendes und sich selbst schaffendes Denken des göttlichen Bewußtseyns, welches sich in unserm eigenen Denken als gegenwärtiges Wesen offenbart.

Demnach dürfen wir uns auch hier bei keiner Voraussetzung begnügen, sie bestehe in gegebenen Stoffen oder in allgemeinen Regeln und Gesetzen, und nicht eher ruhen, als bis jede Voraussetzung sich in unmittelbare, gegenwärtige Thatsache verwandelt hat. Ohne Zweifel werden wir wegen solcher Forderungen der Anmaßung bezüchtigt werden, in die Werkstätte der Schöpfung einzudringen, an den Rathschlüssen des Schöpfers Theil nehmen zu wollen. Statt dieser Anklage können wir vielmehr gerade das entgegengesetzte Lob für uns verlangen. Denn wir bescheiden uns gänzlich etwas von dem göttlichen Verstande zu wissen außer seiner Offenbarung. Wenn wir aber von einer bestimmten factischen Natur sprechen, so meinen wir auch nur die Natur, insofern sie wirkliche Thatsache der göttlichen Offenbarung, nicht aber insofern sie Stoff der gemeinen Erkenntniß und so immer nur in einem relativen Daseyn begriffen ist. Diese Verwechselung, die dem ungeübten Sinne schwer zu heben ist, verwirrt am häufigsten die Vorstellungen über Philosophie und ihre Bestimmung. Sprechen wir von einer Thatsache, einer bestimmten Äußerung des Wesens, so kann sich der an der relativen Erkenntniß haftende Verstand darunter nichts anders denken, als etwas Besonderes, aus der unendlichen Mannigfaltigkeit, das einem allgemeinen Begriffe unterzuordnen sey. Die That-

ſache aber, von welcher wir ſprechen, iſt von der Art, daß Begriff und Beſonderheit darin gänzlich in Eins aufgegangen ſind; darum iſt ſie für uns auch nur Einmal in der Welt vorhanden, und iſt alſo zugleich ihr eigenes Geſetz, welche Einheit eben den Charakter der Natur ausmacht. Inſofern aber dieſe Thatſache zugleich das Relative in unſeren Erfahrungs- und Verſtandeserkenntniſſen von der Außenwelt aufhebt, tritt ſie auch in die Welt ein, wo Möglichkeit und Wirklichkeit geſchieden ſind, und kann nun auch von dieſer Seite betrachtet werden. Darum kommt von hier die empiriſche Naturforſchung der Philoſophie entgegen, indem ſie die Gegenſätze der gemeinen Erſcheinung in die Einheit der weſentlichen Gegenſätze aufzulöſen ſtrebt.

In der Natur hat ſich das ewige Bewußtſeyn gleichſam von ſich ſelbſt abgelöſt, um ſich in ein Denken von Gegenſätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht es eben in ſeiner Begrenzung mit ſich ſelbſt die Welt der Gegenſtände zu einer weſentlichen Thatſache macht. Das Entgegengeſetzte findet ſtatt in der ſittlichen Welt. Hier haben wir ſchon eine ganz unabhängige und ſich ſelbſt beſtimmende Thatſache in der Äußerung der Willkür, welche durch keinen Begriff und durch kein Geſetz außer ſich bedingt iſt. Beſtand die Zufälligkeit der äußeren Dinge darin, daß in ihnen das Einfache und Mannigfaltige immer auf eine beſtimmte Weiſe zuſammentreffen und einander begrenzen, wodurch das Ding ſeine einmal ſo beſtimmte Beſchaffenheit bekommt, ſo treffen wir in



der Willkür gerade das Gegentheil an, nämlich eine Aufhebung dieſer Begrenzung, wodurch das Einfache in unſerm Bewußtſeyn ſich ganz durch das beſondere äußere Ding beſtimmt und ſich wieder mit ſeiner ganzen Einfachheit an dieſes einzelne Ding anſchließt; denn nur ſo kann es daſſelbe wollen, begehren, auf daſſelbe handeln. Dieſe Fähigkeit iſt eben das, was wir die Willkür nennen. So wie die beſonderen Stoffe und Erſcheinungen der Natur für den gemeinen Verſtand nur dadurch eine Bedeutung bekommen, daß er ſie auf allgemeine Formen und Geſetze zurückführt, eben ſo exiſtirt die Willkür für ihn nur durch ihre beſonderen Äußerungen im Begehren einzelner Stoffe und in einzelnen Handlungen. Daher kommt es, daß der gemeine Verſtand ſie anſieht für die Fähigkeit zwiſchen verſchiedenen Stoffen zu wählen, welche doch eben nur eine Folge aus ihrem wahren Begriffe ſeyn kann. Will er alſo der Sittlichkeit Geſetze geben, ſo beſtimmt er entweder der Willkür die Stoffe, welche ſie wählen ſoll, oder er legt ihr auf, ſich von jeder Beſtimmung durch einzelne Stoffe loszumachen und ſich derſelben blos zu bedienen, um daran ihre eigene Kraft und Thätigkeit zu äußern. Dieſe letzte ſittliche Anſicht geht nicht ſowohl von dem Beſtreben aus, einen allgemeinen Begriff oder eine bloße Form in den Handlungen der Menſchen darzuſtellen, wie ſie ſich freilich wohl ſelbſt mißverſteht, als von dem Wunſche, das Individuum in ſeiner wirklichen Beſonderheit recht unabhängig zu machen, ihm die Willkür in ihrem ganzen Umfange zu

ſichern. Denn die angebliche reine Selbſtbeſtimmung, das Wollen blos um des Wollens halber iſt etwas an ſich rein Unmögliches. Die Gleichgültigkeit gegen den Stoff iſt zum Wollen überhaupt unentbehrlich; denn ohne ſie wäre es bloßer Naturtrieb, der als ſolcher das ſelbſtbewußte Weſen nie ganz beherrſchen kann; eben ſo nöthig iſt aber auch dem Wollen, daß es ſich auf einen beſonderen Stoff wende, denn ohne dies könnte es nicht einmal ein freies oder willkürliches ſeyn, da es ja auch dieſen Stoff ſelbſt wählt. Was man alſo Unabhängigkeit vom Stoffe oder reines Wollen nennen mag, iſt eben ſo wohl Willkür, als was man Leidenſchaft und Begehrlichkeit nennt; und ob man die Sittlichkeit in das reine Wollen, oder in das Wollen beſtimmter beſonderer Stoffe ſetze, man kommt damit nie aus dem Kreiſe der Willkür heraus.

Aber die Willkür vernichtet ſich ſelbſt und das wahre Selbſtbewußtſeyn durch ihren Widerſpruch. Denn ihre Gleichgültigkeit kann es nie zu einem beſtimmten Wollen kommen laſſen, und doch iſt ſie beſtändig in einem ſolchen begriffen. Sie iſt alſo nichts an ſich, ſondern ihrem Weſen nach etwas ſich ſelbſt Widerſprechendes und ihre Exiſtenz iſt ein bloßer Schein. Soll etwas Weſentliches in unſerer ſittlichen Natur ſeyn, ſo muß ſich in unſerm Wollen und Handeln eine Einheit äußern, die nicht blos Indifferenz gegen die Stoffe iſt, ſondern Einheit mit ſich ſelbſt, und alſo auch wahre Einheit ihres Inhalts. Dieſe iſt nur die Einheit und das Bewußtſeyn des göttlichen Weſens; woraus ſich denn unwiderſprech-

lich ergiebt, daß ohne die Voraussetzung eines göttlichen Bewußtseyns keine Sittlichkeit möglich ist. Aber nicht diese Voraussetzung genügt, denn sie würde immer nur die allgemeine leere Form werden, von welcher die Willkür selbst die Äußerung wäre, sondern das göttliche Bewußtseyn muß auch in unserm Handeln selbst thätig seyn, es muß sich in demselben offenbaren. Denn da jede einzelne Handlung immer nur besondere zufällige Äußerung der Willkür, diese aber, weil sie eben ganz in jeder enthalten seyn muß, wieder an sich nichtig ist, so kann darin nur etwas Wahres und Wesentliches enthalten seyn, insofern das Bewußtseyn sich darin ganz mit sich selbst zusammenschließt, welches nur durch die wahre Einheit des göttlichen möglich ist.

Die Offenbarung Gottes, als eines lebendigen gegenwärtigen Bewußtseyns, in unserm Wollen und Handeln, ist allein das Gute und nichts anderes verdient diesen Namen. Die wahre Philosophie kann also das Gute niemals ansehen als eine allgemeine Regel des Handelns, oder als ein Ideal, ein unendlich entferntes Ziel, oder wie wir es nennen wollen. Sie erkennt es vielmehr als gegenwärtig wahrnehmbare Offenbarung, freilich wahrnehmbar nicht durch die gemeine relative Erkenntniß, sondern im höchsten Selbstbewußtseyn. Ihr ist es als Thatsache aus Gott das allein wahrhaft Existirende, und folglich ist ihr auch diese ganze wirkliche sittliche Welt, insofern sie nur wahrhaft ist, das Gute selbst und nichts anderes als Gottes gegenwärtige Offenbarung.

Gut seyn heißt nur wahrhaft seyn, oder in Gott seyn; das Böse aber ist die Willkür, welche Existenz ist ohne in Gott zu seyn, das heißt, welche ein bloßer Schein, ein existirendes Nichts ist und seyn will.

Ich zweifle nicht, daß diese Wahrheiten hier noch nicht ihre volle Begründung erhalten haben, also auch hierauf noch nicht von meinen Lesern werden angenommen werden. Dieses ist aber auch noch keineswegs zu verlangen, sondern der wissenschaftlichen Ausführung selbst vorzubehalten. Hier ist nur die Rede von dem, was aus dem wahren Begriffe von Philosophie folgt, den ich aufgestellt habe; und wie eine solche Philosophie das Wahre, das Seyende und das Gute zu fassen habe. Zufrieden bin ich, wenn nunmehr so viel erhellt, daß es eine und dieselbe Offenbarung ist, welche wir in der Natur und in der sittlichen Welt nur in ihren entgegengesetzten und sich ergänzenden Bedeutungen antreffen. In der Natur schafft das göttliche Bewußtseyn sein eigenes äußeres Daseyn durch das Denken der in ihm liegenden Gegensätze, die eben durch dieses Denken und ihre daraus entstehende Begrenzung und gegenseitige Bestimmung zur wesentlichen Thatsache werden. Ist es auf diese Art aus sich selbst herausgegangen, so vereinigt es die Gegensätze in der sittlichen Thätigkeit wieder zu seiner eigenen Einheit, hebt sie eben dadurch als bloße Existenz auf, und offenbart sich als Wesen durch diese Vernichtung des Scheins. Man darf also nicht sprechen von einem natürlichen und göttlichen Princip der Dinge. Es ist nur Ein Princip,

die Gottheit, und was wir als Gegenſatz kennen, iſt nur ihre verſchiedene und eben dadurch für uns vollſtändige Offenbarung. Entgegengeſetzt iſt nur dieſer Offenbarung, nicht dem in ſich einigen göttlichen Bewußtſeyn ſelbſt, ihr eigenes Nichts, die bloße Exiſtenz, die in der Natur ſich auseinanderzieht als Erſcheinung, im Handeln oder Selbſtbewußtſeyn ſich als Nichts zuſammenfaßt, ſich durch Selbſttäuſchung und Lüge zum Scheine ſelbſt ſchafft, als Willkür oder Böſes. Weil aber dieſe Offenbarung für uns nur als eine zweifache iſt, ſo muß unſer Denken ſie durch Gegenſätze und Verknüpfungen auffaſſen, und ſo wird ſie für daſſelbe das Wahre, und dieſes Denken iſt die Philoſophie.

Damit aber der wahre Sinn der Offenbarung und ihr volles Verhältniß zur Philoſophie ſo beſtimmt wie möglich aufgefaßt werde, will ich darüber noch eine Betrachtung hinzufügen, welche wenigſtens vorläufig dem einſeitigen Verſtändniß und dem daraus ſo leicht entſtehenden Mißverſtändniſſe vorbeugen ſoll.

Zwölftes Capitel.

Von der Einheit der Offenbarung und der wahren Philoſophie.

Der Satz, daß die Offenbarung und die wahre Philoſophie denſelben Inhalt haben, und daß keine von beiden für uns ohne die andere beſtehen kann, iſt derjenige, auf welchem die ganze Anſicht von menſchlicher Wiſſen-

ſchaft beruht, wozu die gegenwärtige Schrift einleiten und deren Richtung ſie im Allgemeinen bezeichnen ſoll. Denn es iſt leicht einzuſehen, daß hier nichts bewieſen, oder zur vollen Überzeugung gebracht werden kann. Jede Philoſophie, deren Lehren ſich von der wahren Gegenwart unſers Lebens zurückziehen in das Allgemeine und Wirkungsloſe, entfremdet uns unſerer Beſtimmung und verſenkt uns in Gedanken von Möglichkeiten, Geſetzen und Forderungen, deren Ausführung und Wirklichkeit nirgend zu finden iſt. Eben ſo iſt es aber auch mit einer jeden Anſicht von der Offenbarung, welche blos die relative Thatſache darin erkennen und das Denken des Weſentlichen darin wohl gar verbieten will. Sie wird bald entweder in Rationalismus oder in Aberglauben ausarten, jenes, wenn ſie ſich genöthigt ſieht der ſo erkannten Thatſache eine ganz abſtracte Bedeutung hinzuzufügen, dieſes, wenn ſie ſich aus Schwäche oder beſchränktem Vorſatz ganz in die zeitliche Erſcheinung vertieft und in dem zeitlichen Zuſammenhange mit dieſer ihr Heil ſucht.

Der wahre Sinn der Offenbarung kann nicht ſeyn, daß etwas entſtehe, das vorher noch nicht dageweſen, denn es iſt das Ewige, was ſich offenbart, noch daß etwas aus einem anderen hervorgehe, denn was ſich offenbart, muß aus ſich ſelbſt hervorgehen, ſonſt würde es durch ein anderes offenbar gemacht. Für uns aber iſt erſt überhaupt etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für ſich nur ſich ſelbſt erkennbar iſt.

Darum nennen wir die Offenbarung eine Schöpfung aus nichts, von der Seite der Existenz angesehen, weil alles, was wir erkennen, uns nur durch die Offenbarung des Ewigen entstanden ist. Für uns muß daher auch das Wesentliche in der Natur nur in derselben und durch sie erkennbar seyn, weil es ja für uns nur da ist, insofern es sich durch sie offenbart hat. Es kann also dieses Wesentliche nicht in allgemeinen Gesetzen bestehen, welche über die Wirklichkeit der Offenbarung, wenn sie etwas an sich und nicht blos ein Widerschein der Denkform wären, hinausgehen würden; eben so wenig aber auch in blos einzelnen Thatsachen der gemeinen Erfahrung, welche wieder eine Wirklichkeit enthalten würden, deren Wesen wir nicht mit erkennten. Die ganze Natur muß uns folglich als offenbart eine gesetzmäßige und ihr Gesetz ganz erfüllende Thatsache seyn, und nur durch diese Erfüllung des Gesetzes und der Thatsache durch einander giebt sie uns ein lebendiges Abbild des Ewigen. In diesem Abbilde ist aber für uns auch das Ewige vollständig enthalten, da es an und für sich unserer Erkenntniß unerreichbar ist. Wäre diese also blos befangen in seiner Offenbarung in der Natur, so wäre das Ewige selbst für uns nur das Nichts, aus welchem die Natur geworden; aber dann wäre diese auch nicht mehr Offenbarung, indem wir nichts von dem Ewigen wüßten, welches sich dadurch offenbart. Das Ewige muß sich also nicht blos offenbaren in seinem Daseyn als Natur, sondern auch in seinem Wesen als göttlichen Geist. Dieses kann es

nicht dadurch, daß es aus ſeinem Weſen herausgeht und ſich in Daſeyn verwandelt, welches eben nichts anders als die Natur ſelbſt ſeyn würde, ſondern nur, indem es als Weſen wirklich wird und in die Exiſtenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit iſt, was ein Weſen hat, ſo iſt die Exiſtenz an und für ſich nur dasjenige, was das Weſen *nicht* iſt, das *Nichts des Weſens*, ſo wie vorher das Weſen das Nichts war, aus welchem die Exiſtenz hervorging. Folglich offenbart ſich das Weſen als ſolches, oder wird wirkliches Weſen nur dadurch, *daß es dieſes Nichts aufhebt oder vernichtet*. Für uns iſt es nur da in dieſem vollſtändigen Gegenſatze mit dem Nichts. Dadurch allein iſt für uns das Gute, oder das wirklich Weſentliche, welches alſo auch weder durch einen allgemeinen Begriff oder Regel, wie die Welt ſeyn ſolle, noch durch eine Erfahrung, wie ſie in ihrer Exiſtenz ſey, ſondern nur durch dasjenige Geſetz erkannt werden kann, welches ſich durch ſeine eigene Thatſache ſelbſt erfüllt hat. In dieſer Erfüllung des Geſetzes iſt die geſammte Exiſtenz als ſolche dem Ewigen zum Opfer dargebracht; ſie iſt vernichtet, um in ſeinem Weſen wahrhaft zu ſeyn.

So ſtehen alſo die Offenbarungen Gottes in der Natur und in ſeinem Geiſte mit einander im vollſtändigen Gegenſatze, durch Schöpfung und Vernichtung. Daſſelbe Wort, wodurch die Welt geſchaffen ward, iſt es, wodurch ſie in das wirklich gewordene Weſen zurückkehrt. Dieſes Übergehen der Gegenſätze in einander iſt, da es vollſtändig iſt, an ſich für uns unerkennbar, inſofern es

in Gott vorgeht. Aber dasselbe ist in der Existenz auch zugleich unser Bewußtseyn, welches eben darin besteht, daß ein sich selbst Entgegengesetztes sich durch sein Erkennen mit sich selbst verbindet. Dieses Bewußtseyn existirt blos dadurch, daß die Gegensätze der Natur sowohl als seine eigene thätige Einheit darin als relativ erscheinen; nur dadurch tritt es aus dem Abgrunde des Ewigen hervor. Es existirt also auch selbst nur als Erscheinung in diesen relativen Bestimmungen, in welchen es nur immer theilweise und bedingterweise enthalten ist. Seine eigene Wahrheit erfaßt es nur, indem es sich zugleich durch die vollkommenen Gegensätze der Natur, auf die es seine besonderen Erkenntnisse zurückführt und durch die innere Einheit des göttlichen Wesens, in die es sein relatives Handeln, als ein sich selbst aufhebendes und nichtiges versenkt, in die Offenbarung auflöst. Da es aber hiebei immer in seinem relativen Zustande befindlich ist, so tritt auch die Offenbarung in diesen ein und ist ihm das, was sie ist, immer für den gegebenen Moment der Existenz. Nur deshalb, weil es sich so verhält, sind wir im Stande uns die Offenbarung als etwas Wirkliches zu denken; nur dadurch werden wir ihrer theilhaftig und sie wird für uns etwas Factisches.

Da aber diese factische Offenbarung wieder nichts seyn würde, wenn der Übergang der Gegensätze nicht vollkommen wäre, so daß das Eine das Andere gänzlich als sein Nichts aufhebt, so muß in diesem Bewußtseyn nothwendig eine Fähigkeit seyn, beides, das We-

ſentliche und Richtige zugleich vorzuſtellen, welches nur möglich iſt, wenn es ſich gegen beide gleichgültig verhält, oder ſie in ihrem Verhältniſſe des Überganges denkt. Dieſe Gleichgültigkeit iſt nicht die der bloßen Form, denn dieſe beſteht darin, daß ſie ſich an unendliche verſchiedene Stoffe anſchließen kann, ſondern ſie liegt in der vollkommenen Einheit der Stoffe mit einander; folglich wird durch ein ſolches Denken unmittelbar der ganze Stoff beſtimmt. Hieraus iſt klar, daß dieſes Denken, welches das Philoſophiren iſt, mit der Erkenntniß durch Offenbarung ganz daſſelbe iſt, nur von einer andern Seite betrachtet.

Durch Philoſophie iſt es freilich unmöglich eine einzelne, beſondere Thatſache abzuleiten oder zu begründen, inſofern ſie eine relative iſt, d. h. inſofern ſie zufällige Beſtimmungen hat, welche nur aus ihrer Bedingtheit durch das unendlich Mannigfaltige oder durch den abſtracten Begriff entſtehen. In dieſem Sinne zum Beiſpiel die Geſchichte, oder irgend eine einzelne Naturerſcheinung ableiten zu wollen, wäre allerdings Thorheit, und freilich kommen diejenigen, die in der Philoſophie mit ſonſt löblichem Beſtreben einen realen Inhalt ſuchen, nur allzuoft auf dergleichen hinaus; noch öfter aber die blos mit der Erfahrung Beſchäftigten, die ſich dabei gern einen philoſophiſchen Anſtrich geben wollen. Wenn man nun meint, die Philoſophie beſchäftige ſich blos mit leeren und unfruchtbaren Formen, ſo geht man von dieſem falſchen Geſichtspuncte aus. Sie ſoll ja vielmehr zeigen,

wie in allen Erkenntniſſen das Relative aufgehoben und in dieſem ſelbſt das Weſentliche als gegenwärtig erkannt wird. Dazu reicht aber nicht blos die Erkenntniß einer allgemeinen Form hin, vielmehr muß dieſe zugleich ganz Thatſache des Wirklichwerdens ſeyn, weil ſich ſonſt nicht begreifen ließe, wie das Weſentliche in der relativen Exiſtenz gegenwärtig ſeyn kann. Die Thatſache daher, welche die Philoſophie darſtellt, iſt nicht die relative, ſondern die abſolute Thatſache, die aber für uns immer zugleich in relativer Geſtalt exiſtirt. Dieſe abſolute Thatſache aber, inſofern ſie nicht blos gedacht, ſondern zugleich wirklich erfahren wird, iſt eben die der Offenbarung, welche den ganzen relativen Zuſtand als unmittelbare Exiſtenz aufhebt und eben dadurch ſelbſt zur unmittelbaren Exiſtenz wird.

Möge mich alſo niemand beſchuldigen, daß ich der Offenbarung, die nur als Thatſache ihre wahre Wirkung auf unſer wirkliches Leben äußern kann, eine allgemeine abſtracte Bedeutung äußerlich anheften, ſie zu einem bloßen Bilde irgend einer Theorie machen wolle. Dieſes verfehlte Beſtreben kenne ich ſehr wohl, und ich kenne auch die Gründe, weshalb heutiges Tages jeder, der von Offenbarung, d. h. von einer wirklichen und nicht blos eingebildeten Wahrheit ſpricht, ſo leicht in dieſen Verdacht geräth. Mögen diejenigen, die ihn hegen, ſich hüten, daß ſie nicht ſelbſt die Offenbarung als eine blos gemeine und relative Thatſache nehmen, und deswegen um ſo mehr genöthigt ſeyen, um ſie zu verſtehen, zu leeren Ab-

ſtractionen ihre Zuflucht zu nehmen. Meine Philoſophie verlangt keine Theorie, die nicht Einſicht, Verſtändniß, Bewußtſeyn der Thatſache ſelbſt wäre; ſie verabſcheut vielmehr jede andere. Ihr Denken iſt nur die Beleuchtung, welche die Offenbarung auf ſich ſelbſt wirft und die uns zu unſerm Bewußtſeyn derſelben unentbehrlich iſt. Jede Philoſophie, die ſich von dieſer entfernt, muß ſie doch wieder vorausſetzen, entweder als gemeine Thatſache oder als unbekannten Grund, in beiden Fällen aber muß ſie in ſich ſelbſt ungenügend werden. Nur die, welche ein Verſtändniß und Bewußtſeyn des Glaubens iſt, kann ihren höchſten Zweck erreichen, und dieſe iſt es allein, die ich verlange.

Eben ſo wenig wie die Offenbarung, möge man auch glauben, daß irgend eine andere Thatſache der Natur oder Geſchichte durch die bloße gemeine Erkenntniß und ohne Philoſophie oder höheres Bewußtſeyn zu begreifen ſey. Wir haben von jeher, beſonders häufig aber in den letzten Zeiten den Vorwurf gehört, daß die Philoſophie die Naturforſchung und die Geſchichte verfälſche, indem ſie die ſcharfe Auffaſſung der reinen Thatſachen durch ihre allgemeinen Beziehungen trübe. Was es heiße, Thatſachen rein aufzufaſſen, und daß ſo etwas ohne höhere Erkenntniß nicht einmal möglich ſey, davon habe ich meine Leſer ſchon zu überzeugen geſucht, und eben ſo wohl auch davon, daß die Philoſophie gar nicht in allgemeinen Beziehungen beſtehe. In der Geſchichte kommt von jener Stimmung die Überkritik, die, weil ſie blos

auf relative Thatſachen ausgeht, nicht allein mit ihrem Stoffe nie fertig wird, ſondern auch dasjenige aus der Rechnung verweiſt, weshalb er uns allein etwas werth ſeyn kann. Ein Volk, ein Menſchengeſchlecht, das in der Geſchichte nicht die Gegenwart des Ewigen erkennt, und den Zuſammenhang, welchen dieſe hineinbringt, hat keinen Grund und Boden, aus dem es ſeine Lebenskraft zöge. Sie wird ihm zur unbeſtimmt flatternden Erſcheinung, und da es dennoch einer Erinnerung an das Weſentliche bedarf, wird es dieſes durch Theorien, für den Augenblick und für jeden beſondern Zweck erfunden, zu erſetzen ſuchen. Dieſes ſind die ſogenannten Anſichten, deren ſchweres Reich und bittere Wirkungen wir nur allzuſehr erfahren haben. Niemand glaubt daran, und jeder heuchelt ſie vor ſich und anderen. Mit halbem Bewußtſeyn gehen ſie um die Wahrheit herum und ſind ſo die Lockſpeiſen, an welchen der Geiſt der Lüge unter dem Scheine des Edlen und Wahren ganze Geſchlechter fängt. In der Naturwiſſenſchaft dagegen verführt jene Stimmung, den formalen Zuſammenhang der Naturgeſetze, in welchen die Erfahrungen aufgelöſt werden können, für das Wahre und höchſte Erkennbare zu halten. In dieſem macht man die reißendſten und bewundernswürdigſten Fortſchritte gerade um ſo leichter, jemehr man ſich von dem gegenwärtigen Gedanken der Offenbarung losgemacht hat. Das Höchſte aber, wohin man es dabei bringt, iſt die bloße Vorausſetzung des Weſens als eines inneren Grundes, deren Herrſchaft in der Philoſophie wir vor-

züglich dieſem überwiegenden Hange zu einer ſolchen Naturforſchung zu danken haben. Es würde gewiß ſehr leicht ſeyn, dieſe Äußerungen über Geſchichts- und Naturforſchung zu verdrehen, als ſey meine Rede gegen die Wiſſenſchaft gerichtet. Kaum iſt es werth, dieſem Mißverſtand zu begegnen; denn wer da ſehen will, der wird auch ſehen, daß es hier auf das innere Weſen ankommt, und daß irgend eine Art von Kenntniß und Unterſuchung hier nur inſofern verworfen wird, als ſie nicht durch das Bewußtſeyn von der Gegenwart des höchſten Weſens geadelt und gerechtfertigt iſt.

Endlich muß ich noch erinnern, daß es mit dieſer Einheit der Philoſophie und Offenbarung Ernſt und nicht auch hier von Floskeln und Anſichten die Rede iſt. Offenbarung iſt alles, nur einmal wird ſie erfahren und das anderemal gedacht und verſtanden, oder zu Einſicht und Bewußtſeyn gebracht. Es genügt alſo zur wahren Lebendigkeit und Wirkſamkeit der Philoſophie keineswegs, daß ſie die allgemeine Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Offenbarung ableite; denn dadurch würden wir nur immer veranlaßt uns eine ſolche zu denken, nicht ſie in uns zu erfahren, und die wirkliche würden wir dann immer nur als ein Bild oder Zeichen dieſer allgemeinen, an ſich aber als blos relative Thatſache betrachten, was an ſich Unſinn iſt. Vielmehr muß ſie dieſelbe als wirklich vorfinden und uns durch unſer Bewußtſeyn in ſie als in eine wirkliche verſetzen, wiewohl ſie dies freilich nur kann von Seiten des Denkens. Sie muß ſich daher

ganz anknüpfen an wirkliche Stoffe, die auch für die relative Erkenntniß ganz gegenwärtige sind, und diese nicht blos betrachten als Beispiele zu ihren Lehren, denn alsdann wären diese nur allgemeine, sondern als deren wirklich gegenwärtige Erfüllung durch den einzigen lebendigen Inhalt. Ohne dies hat sie kein Leben und keine wirkende Kraft. Sie wird also überall in der unmittelbarsten Wirklichkeit sich selbst antreffen, und nur wenn sie es so weit bringt, oder wenigstens in der That dahin allein strebt, ist sie wahre Philosophie.

Ich wiederhole es, die volle, lebendige Erkenntniß, wodurch wir zugleich etwas Existirendes und etwas Wesentliches sind, ist der Glaube, in welchem sich Gott durch uns, für uns und in uns offenbart. Erfahren als Thatsache wird sein Inhalt durch die Offenbarung in ihrer Wirklichkeit, gedacht durch ihr Verständniß in unserm Bewußtseyn oder durch Philosophie.

Dreizehntes Capitel.

Von dem Berufe der Philosophie in unserer Zeit.

Wenn es wahr ist, daß die Philosophie dem Menschen durchaus unentbehrlich ist, so wird auch der Wahn derjenigen leicht zu widerlegen seyn, welche sich einbilden, daß unsere Zeit ihr gleichsam entwachsen sey. Diese wollen nichts von ihr wissen, weil sie uns vom praktischen Leben und dem Heil, welches für uns nur in diesem

liege, entferne, weil ſie uns beſonders in den letzten Zeiten in unfruchtbare Grübeleien verſtrickt und uns dadurch um das lebendige Gefühl der Gegenwart, unmittelbare Begeiſterung und Thatkraft betrogen habe. Darum ſollen wir auf hiſtoriſchen Grund und Boden zurückgehen uns von neuem begeiſtern, überall in das wirkliche Leben eingreifen, und was dergleichen Floskeln mehr ſind, die ſo ohne alle tiefere Begründung nichts weiter verrathen, als die Luſt, ſich die Unbequemlichkeit des Denkens zu erſparen. Was jene Anſchuldigungen der letztvergangenen Philoſophien betrifft, ſo iſt noch ſehr die Frage, ob dieſe das Zerfallen alles politiſchen, ſittlichen und religiöſen Zuſammenhanges in unſerm Leben bewirkt, oder ob ſie nicht vielmehr im tiefen Gefühl dieſes Zerfallens ſich aus dem ſchönen Triebe entwickelt haben, dem ganzen Leben in den innerſten Gründen des menſchlichen Bewußtſeyns einen neuen Mittelpunct und feſten Halt zu bereiten. Iſt dieſes bisher nicht gelungen, hat die Philoſophie mehr dieſer zerrütteten Zeit dienen müſſen, als ſie zu etwas Beſſerem herſtellen können, ſo liegt dies an dem Gange des Weltgeſchicks, den kein einzelnes Beſtreben hemmen kann, und es iſt damit wenigſtens noch nicht ausgemacht, daß ſie nicht doch noch das praktiſche Leben wieder erfriſchen und in der vielleicht nun erſt möglichen Durchdringung mit ihm einen neuen Aufſchwung herbeiführen könne.

Daß aber die Welt auch jetzt nicht des Philoſophirens entbehren könne und daß ſie nur das rechte, gründliche und zuſammenhängende ſchmähe, das zeigt ihr gan-

zes gegenwärtiges Verhalten gegen dasselbe. Denn wenn man genauer hinsieht, worin die Neigung zum Historischen, Volksthümlichen, Praktischen bestehe, so erstaunt man über den fast durchaus herrschenden Mangel an allem wahren Gefühle für das Unmittelbare und Lebendige. Eben so unbequem wie die Philosophie, ist diesem verzogenen Geschlechte auch der Ernst im praktischen Leben. Es giebt keine historische Thatsache, kein Heiligthum des Staats und der Religion, das nicht erst durch den glatten Überzug des sophistischen, haltungslosen Geschwätzes um seine Eigenthümlichkeit gebracht, ja man möchte sagen, bis zur Lüge entstellt werden müßte, ehe es sich durch den neu gewonnenen falschen Schimmer empfehlen kann. Und so schlägt denn diese fast allgemeine Polemik gegen die Philosophie in etwas ganz Entgegengesetztes aus. Wer hält sich denn mit Treue und schlichtem Glauben an etwas, das er sich nicht erst zur Allegorie allgemeiner Sätze gemacht hätte? Einer innigen Hingebung an das lebendige Wahre widerstreitet ja schon der eingewurzelte Hochmuth, womit jeder Einzelne sich zum höchsten Richter über alles setzen, alles mit seiner Einsicht umfassen will. Eben dieser Hochmuth aber, verbunden mit der ihm natürlich eigenen Trägheit des Geistes, ist es auch, der ein tiefes und zusammenhängendes Denken verschmäht, wozu dieselbe Hingebung und Entäußerung seiner Persönlichkeit gehört, wie zur ächten und innigen Begeisterung für wahrhafte Thatsachen. Darum ist es nicht das Philosophiren was man flieht und verschmäht; sondern

nur das ernſte, aufrichtige, die Aufopferung beſchränkter Perſönlichkeit fordernde Philoſophiren. Ein jeder will ſeine eigene Philoſophie haben und ſie ſich ſelber machen können, wie er ſich ſeine Thatſachen ſelber mache, um ſich künſtlich dafür zu begeiſtern. Denn überall hängt, wie gezeigt worden, der wahre Trieb zur Philoſophie mit dem wahren Bedürfniß des unerſchütterlichen Glaubens auf das innigſte zuſammen.

Sieht man nun dieſe Zeit von einem ſolchen Geſichtspuncte an, ſo ſollte man glauben, ſie müſſe der Philoſophie, die wir die wahre nennen, höchſt ungünſtig ſeyn, man nähme denn an, daß aus der höchſten Zerrüttung ſich unmittelbar das Gute wieder erzeugen müſſe. Nun bin ich feſt überzeugt, es ſey einer der gefährlichſten Irrthümer, daß aus dem Schlechten an und für ſich Gutes entſtehen könne. Dagegen iſt es leicht einzuſehen, daß eine Zeit, in welcher alle unmittelbaren und überlieferten Überzeugungen faſt ausgerottet ſind, nur durch Einſicht und Bewußtſeyn gerettet werden könne. Aber auch dieſes reicht noch nicht hin. Denn wenn die Philoſophie nur als ein Erſatz für das unmittelbar Gegenwärtige und Lebendige benutzt werden ſollte und müßte, ſo würde ſie in dieſer Trennung vom Leben, in welcher ſie nicht beſtehen kann, wieder in etwas Abſtractes und Lebloſes übergehen. Wenn ſie alſo gedeihen und für das Leben ſelbſt fruchtbar werden ſoll, ſo muß ſie auch ſchon in der Gegenwart ihren lebendigen Keim haben.

Daß es ſich aber wirklich ſo verhalte, das muß man

glauben; wenn man irgend Muth und Kraft gewinnen ſoll, für das Gute zu wirken. Man muß überzeugt ſeyn, daß die Gegenwart Gottes dieſe Welt nicht verlaſſen könne, und daß alle Umwälzung und Verwandlung, ſchiene ſie auch beim erſten Anblick nur Tod und Zerrüttung zu ſeyn, nur der Übergang zu neuem Leben ſey. Es hat ja Zeiten gegeben, wo blinder Wahn, in der Geſtalt des Glaubens, die Welt verderbte, und es iſt wieder beſſer geworden; ſollte ſich nicht auch aus dem Streben nach Bewußtſeyn und Einſicht, wie ſehr es ſich auch in ſeiner heftigen irdiſchen Entwickelung verirren möge, wieder ein edleres Denken entwickeln, welches ſich an ſeinen eigentlichen Inhalt, den des Glaubens, wieder feſt anſchließen könnte? Die gegenwärtige Verwilderung iſt vielleicht nur das äußere Symptom von dem Ringen des Geiſtes, der wieder zu ſeinem rechten Mittelpuncte zurückkehren will.

Ein ſolches Symptom ſcheint mir auch eine andere Verirrung zu ſeyn, welche offenbar in der Philoſophie ſelbſt überhand genommen hat. Es iſt nämlich unverkennbar, daß ſie ſelbſt, des Herumirrens im Allgemeinen und im Formelweſen müde, ſich gedrungen fühlt einen feſten Boden in Thatſachen aufzuſuchen. Daher rührt erſtlich die ſcheinbare Myſtik, mit welcher ſie ſich beſtrebt die Geſetze und Wirkſamkeiten der Natur auf das Geiſtige und Sittliche zu übertragen und ſo gleichſam die Sittenlehre durch die Phyſik zu begründen. Dieſe höchſt gefährliche Täuſchung, die nur zum Streben nach Magie

verführt und die Naturkunde wie die Religion zum Mittel eines ſolchen Wahns verfälſcht, iſt ein böſes Zeichen der Zeit und konnte in der oberflächlichen Geſtalt, wie ſie erſcheint, nur in einem ſolchen Zuſtande der Auflöſung von vielen für etwas Tiefes und innerlich Kräftiges gehalten werden. Die wahre Myſtik beſteht in der Erkenntniß des Göttlichen, wie es in der Exiſtenz als Weſen unmittelbar gegenwärtig iſt, und zu ihr führt alſo nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung, welche ich geſchildert habe. In dieſem Mittelpuncte müſſen ſich in der That auch die ſittlichen Kräfte in der Natur, ſo wie das phyſiſche Leben in der Sittlichkeit nachweiſen laſſen, und das tiefer und vollkommener als irgend in einer einzelnen Richtung. Um ſo verkehrter iſt es aber, außerhalb deſſelben die Mächte der Natur durch perſönlichen Eigenwillen beherrſchen, oder das Höchſte in unſerm Bewußtſeyn aus dieſen Mächten als ihre gewordene Entwickelung herleiten zu wollen. Auch hat dieſer Hang zuverläſſig keinen andern Grund als die Unſtetigkeit der ſittlichen Begriffe, ſo lange man ſie nur unter leeren Formeln zu denken weiß, und die dunkle Annahme, die man ſich freilich ſelbſt nicht geſteht, daß das an ſich Seyende am Ende doch das blos Natürliche und ſo unmittelbar der Wahrnehmung Gegebene ſey. Indeſſen ließe ſich mehr von dieſer Richtung ſagen, wie ſie in älteren Zeiten aufgetreten iſt, wenn wir uns hier nicht auf den beſtimmteſten Zweck beſchränken müßten. Sodann hat aber auch denſelben Grund das allgemeine Streben, in einer mythi-

ſchen Weltgeſchichte, die man nach einem vorausgeſetzten Syſtem ſich entwickeln laſſen, nachher die Vollendung der Philoſophie aufzuweiſen. Hier kann man an der Erfahrung ſelbſt recht deutlich einſehen, wie alles vergeblich iſt, wo nicht die Thatſache ganz gegenwärtiger Offenbarung und ihre Erkenntniß wahre Speculation iſt. Denn bald will man in den blos erſcheinenden relativen Thatſachen das Syſtem finden, und dieſes Syſtem ſchrumpft am Ende in einige kümmerliche Abſtractionen zuſammen, die man natürlich leicht überall beſtätigt findet, weil zu ſo leerem Sammeln die Beiſpiele überall vorhanden ſind; bald will man ein ſchon vorausgebildetes Syſtem in einem ſyſtematiſchen Verlaufe der Geſchichte abgebildet ſehen und ſchadet dadurch ſowohl der Geſchichte, die ſich hienach bequemen muß, als der Philoſophie, die nun, anſtatt in Einem Moment des gegenwärtigen Bewußtſeyns erfaßt zu werden, ſich in ein zeitliches Werden verwandelt. Dieſe ſind die Erfolge, wo nicht die volle Durchdringung der Offenbarung mit dem Denken ſchon gegenwärtig iſt; denn wo da aus läßt ſich allein die myſtiſche Gegenwart Gottes in der Geſchichte verſtehen. Jene Beſtrebungen aber beweiſen, wie ich ſagte, ein unauslöſchliches Bedürfniß nach einer ſolchen Durchdringung, wenngleich weder durch die Phyſik der Glaube, noch durch die mythiſche Weltgeſchichte die Speculation begründet werden kann.

In allen dieſen Zeichen der Zeit iſt ſchwerlich das höchſte Bedürfniß nach einem feſten Halt in der Offen-

darunter zu verkennen. Vorerst giebt sich dasselbe freilich als höchstes Bedürfniß kund, als dringendes Gefühl des Mangels und der Leere, welches sich eben, weil es des wahren Inhalts entbehrt, seine eigene Dürftigkeit als Reichthum vorzuspiegeln sucht. Daher dieses unruhige Hin- und Herwenden nach verschiedenen Seiten, welches ich eben geschildert habe; daher selbst der Wahn, das Bewußtseyn des religiösen Bedürfnisses sey schon die Erfüllung desselben. Wo es dagegen Ernst wird, die Gegenwart des Wesens aufzufassen und es auch in unserer Wirklichkeit als gegenwärtig zu denken, da wendet sich die Zeit mit Unlust ab. Nichtsdestoweniger wird sie hart gedrungen werden die Wahrheit gelten zu lassen, sich in sie zu vertiefen und an sie zu glauben: denn daß dieses ihr fehle, bekennt sie bewußt oder unbewußt überall. Was sie auch versuche, man in der Religion durch Ausgleichungen im Äußern, im Staate durch allgemeine Begriffe das unmittelbar Lebendige immer mehr zu verwischen, sie wird dadurch selbst hinarbeiten müssen auf Einsicht in das Leben, das in allem dasselbe ist; und ist diese nur erst mit Ernst hervorgetreten, so wird sie sich auch von selbst an ihren wahren Stoff, die lebendige historische Offenbarung, auf das innigste anschließen. Dann wird die Welt mit Einsicht glauben, und dadurch vielleicht ein neues Princip lebendiger Entwickelung frei werden.

Die Pflicht und der Beruf der Philosophie ist es, streng und aufrichtig den Weg zu verfolgen, den das Bewußtseyn der Zeit, welches zugleich ihr eigenes ist, ihr

vorſchreibt. Aller Willkür muß ſie abſagen, allen unbegründeten Wünſchen, aller Unruhe, die aus dem Gefühl des noch nicht befriedigten Bedürfniſſes entſteht, unbekümmert um den Wahn, der das Denken überhaupt für etwas Willkürliches und Erſonnenes hält, ſo wie er im ſtillen ſeinen eigenen Glauben auch nur als etwas dergleichen, als ein gewähltes Mittel zum Beſſeren hegen kann. Widerſinnig, ja frevelhaft wäre das Erheucheln eines angeblichen Zurückverſetzens in die angebliche Unſchuld und unbewußte Wahrhaftigkeit vergangener Zeiten. Darum muß die Philoſophie vorerſt nur beſtimmt aufweiſen, daß in ihrem Denken die ewige und zugleich für uns gegenwärtige Thatſache enthalten iſt, und daß ſich dieſe Thatſache durch wahre, aufrichtige Einſicht in ihre Natur zu jeder Zeit wieder finden läßt, daß ſie unter allen Umſtänden wieder die vollkommene Gegenwart und das urkräftige Element unſers Lebens werden kann. Denn Himmel und Erde vergehen, aber das Wort der Wahrheit vergeht nicht, möge es ſich auch noch ſo mannigfaltig zu verſchiedenen Zeiten und einem verſchiedenen Bewußtſeyn verkündigen.

Hierüber wird niemand Zweifel hegen, der ſich hat überzeugen laſſen, daß der Inhalt der wahren Philoſophie und der Offenbarung derſelbe ſey. Der Menſch muß ſich nur in dem Verlauf der Zeiten bald zunächſt an die beſondere Erfahrung der Gegenwart des göttlichen Weſens anſchließen, bald mehr an die Einſicht in dieſelbe durch das nicht minder göttliche, in ihm lebendige Den-

ken. Gott hat uns ja das, was man gewöhnlich Vernunft nennt, nicht blos gegeben als ein äußeres Werkzeug, welches wir gebrauchen können, wie und wozu wir wollen, sondern das wahre Denken iſt eben ſo wohl ſein für uns nothwendiges Wirken, wie der Glaube. Ohne ihn und ſeine Einwirkung und unſere Hingebung an dieſe, wird die Erfahrung ſeiner Offenbarung Aberglaube und das Denken Sophiſterei. Darum haben auch diejenigen, welche zunächſt von der Erfahrung des Göttlichen ausgingen, philoſophirt, weil ſie mußten. Schon Johannes und Paulus haben es gethan; die Kirchenväter haben es nie unterlaſſen, und als der Glaube ſich immer mehr in die empiriſche Thatſache verlor, ward auch die Philoſophie ſpitzfindig reflectirende Scholaſtik. Ohne Philoſophie hätte Luther nicht die wahre urkräftige Bedeutung des Glaubens zurückgeführt. Je mehr aber die Maſſe und der äußere Umfang der gemeinen Erkenntniſſe zunimmt, je nothwendiger wird das Denken, je dringender das Bedürfniß, die Form deſſelben an ihrem weſentlichen Inhalt zur lebendig gegenwärtigen Thätigkeit zu geſtalten. Dieſe wachſende Ausdehnung der die Erſcheinung aufnehmenden und verfolgenden Erkenntniß hat es bewirkt, daß die Philoſophie die Form nur voreuſt unter einſeitigen Vorausſetzungen bald dieſes, bald jenes Mittelpunctes einer lebendig kräftigen Anſchauung, zum Ausdrucke des Weſens zu machen ſuchte. Daß dieſes ſeit dem ſogenannten Wiederaufleben der Wiſſenſchaften in ſyſtematiſcher Reihenfolge geſchehen iſt, ließe ſich beſtimmt er-

weiſen. Behauptet das Zeitalter, des Philoſophirens nach ſo vielen Geſtaltungen deſſelben ſatt und müde zu ſeyn, ſo kann dies eben aus dem Gefühle, daß ein gewiſſer Kreis durchlaufen ſey, zu erklären ſeyn. Aber gerade darum wird es nun in den Mittelpunct eindringen, oder mit dem Denken auch den Glauben und die Wahrheit und ſein Heil aufgeben müſſen.

Haben wir ſo die wahre Lage der Dinge und den darin liegenden wahren Beruf der Philoſophie erkannt, ſo darf nicht die Frage ſeyn, ob unſere Kräfte hinreichen ihn zu erfüllen. Ein jeder handele wie er es nach unbeſtochener und rechtſchaffener Prüfung einſieht. Der ihn zum reinen Streben nach dem Wahren getrieben, der wird die Sache des Wahren glorreich durchſetzen. Wer auch nach ſchwacher, aber redlicher Anſtrengung im erſten Anfang des Kampfes fällt, über den geht nicht minder der Weg zum Siege und zur Rettung des Ganzen. Dieſe Betrachtung muß den Einzelnen tröſten, wenn er oft zagen möchte, weil er ein viel zu großes und ſchweres Werk übernommen.

Vierzehntes Capitel.

Von der Form der Philoſophie.

Es bleibt nur noch übrig etwas über die Form zu ſagen, in welcher die Philoſophie, meiner Meinung nach, ihrer aufgeſtellten Bedeutung und Beſtimmung am beſten genügen kann.

Schon habe ich mich in einigen Schriften der Gesprächsform bedient, und deshalb mancherlei Anfechtungen erfahren, welches auch der nächste Grund ist, mich hier über diesen Gegenstand zu äußern. Denn da die gegenwärtige Schrift hauptsächlich bestimmt ist mein Einverständniß mit dem Publicum zu befördern und ganz einfach zu sagen was ich will, damit es hernach in meinen philosophischen Schriften desto leichter wirklich erkannt und verstanden werde, so wird auch über diesen Punct eine Erklärung hieher gehören.

Man legt der Form des Gesprächs, wie sie von mir gebraucht worden, zur Last, daß sie das Verständniß ohne Noth erschwere, die einfache Meinung in zu viele Verwickelungen einhülle, kurz, wenn man es eigentlich aussprechen will, daß sie dem Leser zu viel Mühe mache. Es heiße den Zeitgeist und seine Forderungen verkennen, meint man dabei, ihm ein künstliches Gewebe darzubieten, an welches er sich machen solle, ohne zu wissen, ob er nachher auch für Zeit und Mühe gehörige Belohnung finden werde, und wobei er, der großen Zwecke wegen, die er rasch und unausgesetzt verfolgen müsse, nicht Muße habe sich aufzuhalten.

Was der Zeitgeist verlangt, insofern er ein verwöhnter und verzogener ist (und diesem wird eigentlich nur mit solchen Urtheilen geschmeichelt), das weiß ich auch sehr wohl. Er verlangt halbphilosophische Declamationen, politische Sophistereien und, unter dem Deckmantel jeder wissenschaftlichen Wahrheit, Applicationen auf den augen-

blicklichen Stand der Parteien. Ihm dergleichen Nahrung zu liefern, werde ich mich nie verſtehen, und ich brauche mich nicht darüber auszulaſſen, warum nicht. Aber auch die ſyſtematiſche, lehrende Form ließe er ſich wohl noch gefallen. Ein in Paragraphen abgefaßtes Syſtem arbeitet man durch, man kommt bald dahin, ihm ſeinen techniſchen Claſſennamen zu geben, man faßt ſeine Sentenz darüber, und nun legt man es auf ewig bei Seite. Es kommt nur wieder zum Vorſchein in dem techniſchen Kauderwelſch von Pantheismus, Fatalismus, Determinismus, Dualismus, Rationalismus, Idealismus, Realismus u. ſ. w., das keines Menſchen Gemüth bewegt. Ich verachte die dogmatiſche Form an ſich nicht, noch ihren edleren Gebrauch, ſo wenig wie die Anwendung der Philoſophie auf jedes augenblickliche praktiſche Bedürfniß; aber ich fürchte von dieſer und jenem die verkehrte und geiſtloſe Auslegung. Ich möchte gern die Philoſophie als wahres Gut des Lebens, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtſeyns, als lebendig einwirkende Kraft ausbilden und mittheilen und das geſchieht, wie ich glaube, überhaupt am beſten durch das Geſpräch, vorzüglich aber dann, wenn man einen jeden erſt wieder dazu nöthigen muß, ſich ſelbſt das Bedürfniß einer unmittelbaren und weſentlichen Überzeugung einzugeſtehen.

Das Bewußtſeyn aber dieſes Bedürfniſſes iſt allezeit der erſte Schritt und die Erwerbung eines ſolchen Mittelpunctes der Überzeugung der rechte Weg, um ſich aus ſolchen Verwirrungen wieder herauszuwickeln, in welche

wir gegenwärtig die meiſten verſunken ſehen, ja beides iſt überhaupt zu einem würdigen geiſtigen Zuſtande unentbehrlich. Was hilft dem Menſchen alle Fülle einzelner Erfahrungen, alle Begeiſterung für einzelne Gegenſtände, Formen und Geſtaltungen der Wiſſenſchaft, wenn es ihm an einem Innerſten fehlt, wo ſich alles vereinigte und ſeinen wahren Grund und Lebensquell fände? Ohne dieſe Begründung und Erleuchtung durch das Weſentliche, durch die Gegenwart und das reine Bewußtſeyn des Ewigen in uns, werden ſelbſt die Formen, in welchen ſich der Geiſt durch die Stoffe der Erkenntniß ergießt, zu geſpenſtiſchen Erſcheinungen, die zum halben Wahnſinne verlocken. Von dieſem Erfolge könnten wir nur allzuviele Beiſpiele aus unſerer heutigen Erfahrung aufweiſen. Man liebt es aus allen Wiſſenſchaften einzelne Seiten und theilweiſe Offenbarungen herauszuheben und ſie für den ſchwachen und ſich ſelbſt unklaren Trieb nach einem geiſtigen Schauen, der, wie gezeigt worden, eigentlich aus dem Mangel an Fähigkeit dazu entſteht, herauszuſchmücken. Ein phantaſirendes Herumſpielen um die Tiefen des menſchlichen Bewußtſeyns, ſowohl nach der natürlichen als ſittlich-religiöſen Richtung, welches immer nur einzelne Töne anſchlägt und aus der vollen Harmonie des Ganzen auf eine empfindliche Weiſe herausreißt, umſpinnt die Gemüther mit Träumen, in welchen ſich das wahre Weſen in tauſend Geſpenſter verwandelt, ſeine Herrlichkeit in leere Pracht, die Tröſtung, die ſeine Erkenntniß mit ſich führen ſollte, in wollüſtige

Beängſtigung. Die Sagen von jenem wahnſinnigen magiſchen Streben, dem das Tiefſte und Weſentlichſte im menſchlichen Geiſte zum zeitlichen Genuſſe wurde, bewähren ſich vor unſern Augen. Von einzelnen Regionen unſers Innern wird die Decke, welche ſie mit dem Ganzen verbindet, hinweggeriſſen, man zeigt die pulſirenden Organe, und der ſtumpfe Sinn, des wahren Schauens ungewohnt, glaubt in ihren krankhaft zuckenden Bewegungen die Luſt des höchſten Lebens wahrzunehmen. So wird ſelbſt den Ungeweihteſten ein verwirrender Blick in die heiligen Geheimniſſe der Natur eröffnet, als in die Grenzen des Wahnſinns mit dem Bewußtſeyn, in die Zuſtände des Lebensmagnetismus und ähnliche, welche um ſo mehr reizen und einſeitig begeiſtern, und gleichſam durch einen geiſtigen Schwindel die Gemüther in ſich hineinlocken, je weniger ſie verſtanden werden. Auf gleiche Weiſe ſpielen unſere Mythologen mit einſeitigen Begriffen, die ſie aus dem Ganzen des vollen religiöſen Lebens der Menſchheit herausreißen und dann leicht vorzeigen können, und unſere Staatsverbeſſerer mit politiſchen Formeln, welche ihren wahren Sinn oft erſt durch das Gegentheil erhalten, das ihre Einſeitigkeit aufhebt, und daher auch die, welche ihnen als Panieren folgen, zur unfehlbaren Vernichtung durch ſolche Gegentheile führen. Und alle dieſe Sophiſtereien erhalten natürlich den ſchwärmeriſchen Beifall der Menge, weil ſie in ihrer verderblichen Abſonderung nur allzu leicht aufzufaſſen ſind, und die Mühe des Denkens nicht allein unnütz, ſondern faſt

unmöglich machen. Denn dieſe Mühe ſcheint das zu ſeyn, was dieſes Geſchlecht am meiſten ſcheut. Dem auf dieſe Weiſe geweckten Hange ſagt denn auch die beliebte Form der abgeriſſenen, ſtürmiſchen Declamation zu, welche nur dem verſtändlich iſt, der nicht weiter als eine Seite lang denken mag oder kann, demjenigen aber, der eines höheren Zuſammenhanges bedarf, den Kopf verwirrt und ihm die ſchwierigſte und unverſtändlichſte Schreibart wird, weil ſie eben verſtandlos iſt. Frei und offen will ich es geſtehen, daß ich in dieſer Manier, wenn ſie noch weiter um ſich griffe, nichts anderes als das raſche Hinabeilen zu ſtumpfſinniger Barbarei erkennen würde.

Und um ſo auffallender iſt dieſe frühe Ausartung, da noch vor ganz kurzer Zeit alles voll war von Kunſt und kunſtmäßiger Ausbildung und Anordnung jeder Art von Wiſſenſchaft und beſonders der Philoſophie. Eben die Form des philoſophiſchen Geſprächs, die jetzt für einen unnützen und langweiligen Umweg gehalten wird, war damals das höchſte Ziel, das diejenigen anſtreben konnten, die ſich mit ſolchen Dingen beſchäftigten, und ſchon ſich um dieſen Preis zu bewerben, galt für ein ausgezeichnetes Verdienſt. Die verfehlteſte und lebloſeſte Nachahmung der Platoniſchen Manier wurde hoch verehrt und man zeigte dadurch wenigſtens, daß man den Werth dieſer Form für die Philoſophie anerkannte, wenn man ihn auch nicht begriff. Oder galt dieſes alles nur ſo lange, als es Nachahmung oder Affectation war? Zeigte ſich auch hier die Schwäche der Deutſchen für alle vor-

nehme Aneignung fremder Mode, welche ſie immer verführt hat, was bei ihnen ſelbſt natürlich entſtanden, was treu und ernſtlich gemeint war, zu verachten?

Dem ſey indeſſen wie es wolle, die Geſprächsform wird immer die lebendigſte und die ächte für eine lebendige Philoſophie bleiben. Wo alles darauf ankommt, daß die Erkenntniß nicht blos ausgeſprochen, vernommen und aufbewahrt, ſondern daß ſie unſer vollkommenes Eigenthum und der Stoff unſerer innerſten Erfahrung werde, da muß die Form die beſte ſeyn, welche ſie lebendig vor den Augen unſers Geiſtes in uns entſtehen und in das erſcheinende Leben hervorwachſen läßt. Unſer Bewußtſeyn als reiner Glaube, durch welchen ſich unſer Inneres erſt ſelbſt ergreift und ſeine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, iſt die Religion. Sie iſt nicht anders darſtellbar und mittheilbar, als durch ſolche Mittel und Formen, welche auf dieſes Innere ungetheilt wirken und daſſelbe ganz in Erfahrung des Höchſten auflöſen; ja ſie wird eigentlich gar nicht mitgetheilt, ſondern wir empfinden uns mit Anderen unmittelbar als Eins, als aufgegangen in ein gemeinſames Element, wenn wir ganz von der Gegenwart ihrer Wirkungen durchdrungen ſind. Nach der entgegengeſetzten Richtung wendet ſich die Kunſt. Auch ſie hat es allein mit dem Weſentlichen und Ewigen in unſerer Natur zu thun, aber ſie faßt es nicht auf, wie unſer ganzes Bewußtſeyn in demſelben verſchwindet, ſondern wie es ſich durch daſſelbe in ein volles gegenwärtiges und erſcheinendes Leben geſtaltet.

Unſer Gemüth giebt ſich hier völlig ſeinen Gegenſtänden hin, und verwandelt ſich ganz in dieſe, weil es nur ſchaut, wie das Göttliche ſelbſt zur Erſcheinung geworden iſt, ſich ganz mit ihr durchdringt und ſich eben deshalb wechſelsweiſe mit ihr in ein wahrhaftes Daſeyn auflöſet, von welchem weder das Ewige als blos gedachtes Weſen, noch die Erſcheinung als bloße Exiſtenz mehr abgeſondert werden kann, und welches für die Kunſt der eigentliche Grund und Boden iſt. Zwiſchen beiden, der Religion und der Kunſt, ſteht die Darſtellung der Philoſophie. Faßt ſie das Weſentliche als gegenwärtiges Daſeyn auf, ſo kann dieſes nur ein ſolches ſeyn, in welches das Weſen ganz aufgegangen iſt, und inſofern iſt ſie Kunſt. Aber das Weſen ſoll zugleich als ſolches erkannt und deutlich gedacht werden, es darf ſich alſo nicht bloß in das Daſeyn verlieren; abgeſondert darf es aber von demſelben auch nicht werden, ſonſt wird es eine leere Abſtraction. Sein Daſeyn muß alſo zugleich der Zuſtand unſers eigenen Bewußtſeyns ſeyn, in welchem allein die Verwandlung beider Seiten der Erkenntniß in einander zugleich mit ihrer Abſonderung aufgefaßt werden kann. Dieſes alles nun geſchieht durch das Geſpräch, in welchem der Menſch ſein eigenes Kunſtwerk und dadurch nur deſto tiefer in das einfachſte, unmittelbarſte und ſtillſte Bewußtſeyn von ſeinem innerſten Weſen und der Gegenwart des Ewigen in ihm zurückgeführt wird.

Es genügt hiezu keineswegs, daß gewiſſe theoretiſche Meinungen an einzelne erfundene Namen von Per-

ſonen vertheilt, und unter dieſer Geſtalt in Beweisführungen und Widerlegungen verflochten werden, welche, da ſie blos mit Begriffen zu thun haben, freilich leichter und bequemer ohne dieſen leeren Aufputz dargelegt werden könnten. Eben ſo wenig genügt es, daß dieſe Perſonen durch die Einbildungskraft individueller ausgebildet und daß mit der Entwickelung der Meinungen auch ein dramatiſcher Erfolg für die Gemüther der Sprechenden verbunden werde. Dies wäre nur ein falſches und ungenügendes Hinüberſpielen in das Gebiet der Kunſt, und ſtände grade deshalb um ſo weniger in wahrer Verbindung mit dem höchſten Zwecke. Die Perſonen müſſen ganz lebendig und gleichſam abgerundet daſtehen und handeln, und ihre Theilung in verſchiedene Meinungen muß zugleich eine Zerlegung desjenigen ſeyn, was in jedem menſchlichen Gemüth als eins und daſſelbe in ſeinem Grunde angetroffen wird, ſo daß der Leſer mit den Perſonen zugleich die Entwickelung ſolcher Gegenſätze aus einem Mittelpunct erfahre, der in jedem derſelbe iſt und auch in ſeinem eigenſten Bewußtſeyn den Keim dieſer Gegenſätze mit ihrem einfachen und ewigen Weſen enthält. Er muß dasjenige, was das Leben ſeines eigenen Inneren ausmacht, in Wirklichkeit geſpalten vor ſich ſehen, an deren Gegenſätzen auch ſein Weſen Theil nimmt, und durch die Aufhebung oder Vermittelung derſelben muß er zurückverſenkt werden in die Wahrnehmung ſeiner ſelbſt und der göttlichen Gegenwart, welche in ihm, wie in allem, das wahre Weſen ausmacht. So muß

dieſe Form, welche als Kunſt Ideen in ihrer Wirklichkeit darſtellt, dieſe zugleich in ihrem Mittelpuncte verſammeln und uns in das religiöſe Bewußtſeyn der Gegenwart des Weſens verſenken.

Man braucht nur dieſe wahre Beſchaffenheit der dialogiſchen Form zu erkennen, um ſich zu überzeugen, daß nur durch ſie die Philoſophie wirklich lebendig gemacht werden kann. Aber es ergiebt ſich auch zugleich, daß nur der verlangen kann ſie in dieſer Form zu verſtehen und zu genießen, dem ſie wahres Lebensbedürfniß iſt. Außerdem aber wird ſie überhaupt ein dürres und unkräftiges Raiſonniren oder ein frevelhaftes Spiel. An keinem von beiden will ich Theil haben, und ſoll meine Philoſophie nicht lebendig empfunden und erfahren werden, nicht ſelbſt in das Leben eindringen und Leben ſeyn, ſo will ich lieber daß ſie in der Gleichgültigkeit der Zeitgenoſſen ſpurlos verſchwinde, als daß ſie auf jene Arten mit kalter Eitelkeit gemißbraucht werde. Dieſen Mißbrauch wird wohl die abſchreckende künſtliche Form eben ſo wohl verhindern, als ſie den wahren Gebrauch befördern ſoll; warum ſollte ich alſo den Verſuch nicht wagen?

Dennoch leugne ich nicht, daß es einzelne Anwendungen giebt, welche in dogmatiſcher Form gemacht, und vielleicht ſo allein, oder wenigſtens am beſten gemacht werden können. Wo die Philoſophie ſich an den beſonderen Stoff gewiſſer hiſtoriſcher oder phyſikaliſcher Wiſſenſchaften anzuſchließen hat, muß ſie ſich in der That ſyſtematiſch geſtalten, weil ſie anders in die Fülle des Ein-

zelnen keinen organiſchen Zuſammenhang bringen würde. Dieſer Anlaß liegt aber mehr in der Welt des beſonderen Stoffes oder der Erfahrung, als in ihr ſelbſt. Eine andere Anforderung, ſich in Lehren auszuſprechen, findet ſie noch, wenn ſie im Menſchen erſt den Sinn für die Wahrheit erwecken und ihm nach allgemeinen Beziehungen ſeine Lage, ſein Weſen und ſein Verhältniß zu Gott und der Welt in das Bewußtſeyn rufen will. Dieſe Erkenntniſſe wird ſie in ſolchem Falle am beſten durch kurze, aber eindringliche Lehrſprüche beleben. Beide Methoden verſchließe ich mir nicht, wo die angegebenen Zwecke ſie erfordern.

Möchte die kurze und, wie ich hoffe, verſtändliche Erklärung, die ich in dieſer Schrift zu geben mich befleißigt habe, ihres Zweckes nicht verfehlen! Möchte es mir vergönnt ſeyn der Philoſophie ihre Würde, ihre Wirkſamkeit und ihre wahre Geſtalt wieder erringen zu helfen! Und ſollte mir dieſes für jetzt in den Augen der Menge nicht gelingen, möge mir Gott die wenigen Freunde erhalten, welche mein Treiben verſtehen, und durch deren Wirkſamkeit zur gehörigen Zeit dennoch dem Rechten ſein Recht werden!

III.

Philoſophiſche Geſpräche über Seyn, Nichtſeyn und Erkennen.

B. Zur glücklichſten Stunde kommſt du uns, A., um mir einen verſtockten Gegner beſſern zu helfen. Deine Gegenwart ſoll hoffentlich den Streit von neuem entflammen, der beinahe ganz erloſchen war, da jener ſchon den böſen Willen erklärt hat, ſich auf nichts mehr einzulaſſen.

A. So finde ich mir unverhofft ein Feſt bereitet, das ich nicht beſſer wünſchen konnte. Ohne Zweifel habt ihr doch über hohe und würdige Gegenſtände geſtritten, und, wie ich von euch erwarte, auf eine würdige Weiſe.

B. Es kommt darauf an, was du eine würdige Weiſe nennſt. Es war eher nöthig, uns auseinanderzubringen, als zuſammenzuhetzen.

A. Würdig nenne ich nur Eine Art des Geſprächs, wenn ihr nämlich nicht ſelbſt ſprechen wollt, ſondern nur eure Meinung durch euch ſprechen laſſet. Denn eine Mei-

nung, wenn nur wirklich eine, iſt im Weſen von ſolchem Adel, daß man ihr ruhig den Schutz der Sitten anvertrauen kann; und das nicht aus weichlicher Zurückhaltung, ſondern auch tapfer iſt ſie, und liebt am meiſten das Handgemenge des Gefechts ohne Hinterhalt oder Verſchanzungen.

B. O glaube mir, keiner haßt mehr als ich die, welche mit häßlicher Glätte, die ſie Menſchlichkeit nennen, alles gleich überziehen; und noch verhaßter beinahe ſind mir andere, die in vornehmer Zurückgezogenheit wie aus Theaterwolken ein fernes Licht des Allerheiligſten ſchimmern laſſen, wenn ſie geſchickt ſind; wenn aber nicht, tiefſinnig ſchweigen, als könnten ſie freilich dann noch alles ſagen, wofern ſie nur wollten. Wohl ſehne ich mich, gleich dir, nach der Luſt des Geſprächs, aber faſt möchte ich verzweifeln ob ſie erreichbar ſey. Denn noch habe ich kein Beiſpiel erlebt, wo jemand durch ein Geſpräch wäre überzeugt worden. Ja, lehren kann man; auch überreden, auch verwirren und überführen für jeden Zuhörer; aber von ſeiner wirklichen, eigenthümlichen Meinung zurückbringen und vom Gegentheil überzeugen ſah ich noch keinen. Nur immer mehr decken ſie einander das gänzlich und urſprünglich verſchiedene Innerſte auf, und ich weiß nicht, ob es nicht gar frevelhaft und uns verſagt ſey, dieſes völlig Fremde anzutaſten.

A. Ich freue mich, daß du nicht blos den einen Abweg beror, die ſich heut zu Tage dünken den Umgang mit Menſchen zu verſtehen, erkenneſt, ſondern auch

den anderen. Aber daß du das Geſpräch ſelbſt ſo hart anklagſt, ſchmerzt mich um ſo mehr. Freilich, wer ſich einbildet Menſchen von Grund aus umwandeln und umkehren zu wollen, oder wer feſt bannen will die oft loſen Gebilde ſeiner eigenen Phantaſie und ſich eigenſinnig ſchlägt, um nur ſie zu retten, der verdient die Täuſchung. Das Geſpräch, o Freund, iſt gemeinſames Wirken für das gemeinſame Gut der Menſchheit. Sein eigenes liebſtes Gut wolle der Redende darin zum Gemeingut machen, aber nicht ohne Prüfung, ob es auch wirklich ein Gut ſey; was er aber dafür erkennt, das vertheidige er mit Aufopferung aller Kraft und vorzüglich alles eitlen Ruhms. Den Gegner aber wolle er weder blos als Gaſt von dem Seinen genießen, noch ihn ſein eignes Beſitzthum, womit die Natur doch einen jeden ſchon ſelbſt ausſtattet, wegwerfen laſſen, um ein fremdes dafür einzutauſchen, ſondern das wolle er bewirken, daß auch jenem ſein Eignes einerlei werde mit dem Gemeinſamen. Was hältſt du aber für größer, edler, ja nothwendiger, als dieſes Ziel, was, wenn auch ſelbſt dieſes nicht ganz erreicht würde, für eine trefflichere Schule aller menſchlichen Tugenden, als das Beſtreben danach? Denn die Tapferkeit übt jeder in Vertheidigung ſeines Eigenthums, das Wohlwollen und die Liebe und die Gerechtigkeit im Anerkennen und Schutze des fremden, die Aufopferung endlich und den wahren Bürgerſinn im Staate der Menſchheit in dem reinen Streben für das Gemeinſame und an ſich Gute und Schöne. Und alles dieſes durchdringt im

wahren Geſpräche einander vollkommen und iſt nur eins und daſſelbe. So wird es die Blüthe des Umgangs der Menſchen unter einander und ein Kunſtwerk, das nicht wie andere ein bloßes Abbild, ſondern dasjenige ſelbſt iſt, was es darſtellt. Niemals dürfen wir alſo ermüden in einem ſolchen Beſtreben. Ob wir drei aber im Stande ſeyn werden dieſes Kunſtwerk gleich in ſeiner wahren Schönheit zu vollenden, iſt eine andere Frage. Daß wir jedoch dahin ſtreben müſſen, iſt gewiß; die Übung wird uns weiter helfen, und das redliche Wollen wird allemal zuletzt auf einen, wenn auch fernen Schimmer der Wahrheit führen, der immer herrlich genug ſeyn wird uns zu belohnen.

B. Verbanne denn alſo deinen Groll, o E., und folge nochmals einem ſo edlen Aufrufe. Und geſtehe nur, daß dich ein wenig Leidenſchaft hinriß und dich nicht merken ließ, daß du dir ſelbſt widerſprächeſt. Wie kann denn das Erkennen der Menſchen ſo durchaus verſchieden ſeyn, wenn doch nach deinem Syſteme das Erkennen überhaupt nur das gemeinſame Element iſt, in welches die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge zum Allgemeinen zerfließen?

E. Nicht einmal dieſes, B., haſt du ganz nach meinem Sinne wiederholt; wäre es aber auch meine Meinung, ſo iſt ja nach demſelben Syſteme, wie du es zu nennen beliebſt, auch jeder Menſch für ſich wieder ein einzelner und alſo im Innerſten von jedem andern verſchieden.

B. Hier eben iſt es, A., wo wir deiner Hülfe bedürfen. Denn wie das Einfachſte und Natürlichſte der Sinn der Menſchen leider am meiſten zu fliehen pflegt, ſo will auch dieſer nicht einſehen, daß alle Dinge Eins ſind; ſondern wie ihm die ſinnliche Wahrnehmung die Dinge verworren, mangelhaft und einzeln hinſtellt, ſo nimmt er ſie als das wahre Weſentliche an, und nur ihre abgeſchwächten, von dem Wirklichen abgeriſſenen Bilder zerfließen ihm von Ähnlichkeiten zu Ähnlichkeiten im Erkennen zum Allgemeinen. Jene verworrenen Erſcheinungen, die niemals das ſind was ſie vorſtellen ſollen, ja von welchen wir in keinem Augenblicke ſagen könnten, ſie ſeyen das was ſie ſind, wenn ſie nicht zugleich die nothwendige Form des Seyns des Einen Weſens wären, dieſe nimmt er in ihrer allſeitigen Begrenzung für das Weſen ſelbſt an, und das Erkennen, welches ein Bild der innerlichen und weſentlichen Einheit iſt, hält er für ihre gemeinſchaftliche, aber an ſich gehaltleere Form. Hiegegen nun eile mir zu Hülfe, und befreie mit mir dieſen Menſchen aus einem ſolchen hin und her ſchlagenden, nie feſtſtehenden Strome, worin ihm keinen Augenblick wohl werden kann. Du biſt noch friſch, ich habe mich ſchon lange vergeblich dagegen abgemüht.

A. Mit allen Kräften will ich dir beiſtehen. Nur laß mich erſt ſeinen Zuſtand von ihm ſelbſt erforſchen. Vielleicht iſt er noch beſonnen genug, um mir, wie ein Kranker dem Arzt, folgſam und beſtimmt auf alles zu antworten, was ich ihn fragen werde.

C. Wahrlich du scheinst mir nicht blos als einen Arzt dich anzukündigen, sondern, in der Meinung, daß wir beide vor den Wehen und der Angst dabei noch nicht meine Geburt selbst abgewartet haben, auch als einen Geburtshelfer. Aber wenn du kühn genug bist, dem platonischen Sokrates in das Handwerk zu fallen, so nimm dich in Acht, daß du nicht für ein noch ungebornes Wesen ein schon ziemlich herangewachsenes und wohl gestärktes Kind findest.

A. Recht sehr muß ich dich strafen, o C., daß du dich schon jetzt so widerspenstig und ungerecht erweisest. Sollte es denn seit dem Sokrates nicht Menschen gegeben haben, die mit reinem Eifer und besonnener Ordnung sich über das Wahre besprochen hätten? Und dürfen wir nicht auf den Schein der Nachahmung hin ein Gesetz beobachten, das unserer Untersuchung fast allein den Erfolg sichern kann, weil es schon ehemals angewandt worden, freilich in einer Vollkommenheit, die wir zu erreichen nicht hoffen dürfen? Was wir für recht und ersprießlich erkannt haben, dem, Freund, laß uns muthig anhalten, und uns durch unbekümmerte Verfolgung unsers eignen Pfades uns am besten überzeugen, daß wir ein eignes, nicht ein fremdes Ziel zu erreichen streben.

C. So will ich denn noch den letzten Versuch wagen und mich ruhig deiner Behandlung hingeben; aber nicht bevor auch ich von dir angehört worden, da dich mein Gegner schon eingenommen zu haben scheint.

A. Sage denn was dir gut dünkt.

C. Niemals konnte ich mir einbilden laſſen, daß dieſe unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, die uns umgiebt, die bloße Form der Erſcheinung eines Einzigen ſey, und daß wir durch die tiefſinnigſten Handlungen unſers Denkens, die je tiefer, nur deſto allgemeiner ſind, jemals im Stande ſeyen in das Innere und gänzlich Beſondere einzudringen, welches eben jedes einzelne Ding zu demjenigen macht was es iſt. Denn in jedem Dinge, ja in jeder Einwirkung des Dinges auf uns bleibt etwas Innerliches, Abgeſondertes, durchaus Eignes, welches mich beſtimmt jedes für ſich als etwas Eigenthümliches und für ſich Eines anzuſchauen.

A. Erlaube mir dich zu unterbrechen, um mir ſelbſt deinen Sinn deutlicher zu machen. Es giebt doch Dinge, die an und für ſich Ganze ſind und jedes für ſich wieder Theile haben, welche eben dadurch Theile ſind, daß ſie unter ſich verſchieden ſind, und jeder von ihnen ſelbſt ein Beſonderes und Einzelnes iſt?

C. Ohne Zweifel.

A. Wenn nun jeder dieſer Theile ein Ding für ſich iſt, ſo kann es kein Theil eines Ganzen ſeyn: denn das Eigenthümliche eines Dinges kann keinem andern als ihm ſelbſt zukommen: es kann alſo keine Ganze geben; iſt aber jedes Ganze ein Ding für ſich, ſo kann es keine Theile haben, und zugleich Vieles ſeyn: denn ſein Eigenthümliches kann nicht mehreren zugleich zukommen: es kann alſo keine Theile geben.

C. Und nicht allein dieſes, ſondern auf eine ganz

ähnliche Weiſe verhält es ſich auch mit ſolchen Dingen, die gegenſeitig auf einander einwirken und offenbar ein ander beſtimmen. Hier wenigſtens machſt du mir alſo keinen Einwurf, den ich mir nicht ſchon ſelbſt gemacht hätte. Denn inſofern ſie einander beſtimmen, haben ſie etwas mit einander gemein, welches jedem zukommt, aber doch nicht ſein Eigenthümliches ſeyn kann. Und dieſe Einwirkung findet ſowohl ſtatt, inſofern die einzelnen Dinge als ſolche gegenſeitig mit einander in Berührung kommen, als auch inwiefern ſie gemeinſchaftlich unter allgemeine Begriffe fallen und Gattungen von Dingen ausmachen.

A. Und wie löſeſt du dir ſolche Zweifel?

E. Oft genug haben ſie mich geängſtigt; aber das gewaltſam und faſt unausweichlich zwingende Einleuchten meiner erſten Annahme hat mir nicht erlaubt mich ihnen hinzugeben. Denn was ſoll denn am Ende das Grundwahre ſeyn, wenn es nicht das iſt, was uns mit eigenthümlicher Gewalt faßt und nicht losläßt, und dem wir durch keine Ausflucht ausweichen oder entrinnen können? Und ein ſolches ſcheint mir das zu ſeyn, was uns zwingt außer uns unzählige, einzelne, beſtimmte, nur durch ſich ſelbſt daſeyende Dinge wahrzunehmen, an welchen ſich unſer ganzes Denken begrenzt, und welche wir durch daſſelbe weder zu vernichten, noch in ihrem eigenthümlichen Daſeyn zu verändern vermögen. Denn zuvörderſt unſere Erkenntniſſe von dem, was wir gut und böſe, gerecht und ungerecht nennen und mit ähnlichen

Namen bezeichnen, gehen offenbar auf nichts an ſich Beſtehendes und Seyendes. Denn dieſe Eigenſchaften haften doch nur an den Dingen oder an unſern Einwirkungen auf ſie; und werden ſie als etwas an ſich angeſehen, ſo ſind dieſe Namen ſchwankend und bedeuten unter verſchiedenen Völkern und zu verſchiedenen Zeiten oft das ganz Entgegengeſetzte. Die Eigenſchaften der körperlichen Dinge aber ſind blos von dieſen abgezogen und es giebt keine Röthe ohne ein Rothes, keine Härte ohne ein Hartes, keine Krümme oder Geradheit ohne ein Krummes oder Gerades. Nicht anders verhält es ſich mit den Namen, womit wir die Gattungen der Dinge bezeichnen. Die Eiche überhaupt, oder das Pferd überhaupt hat noch niemand geſehen, ſondern immer nur dieſe beſtimmte Eiche, dieſes beſtimmte Pferd. So von Ähnlichkeiten zu Ähnlichkeiten bilden wir die Begriffe der Gattungen, und indem wir dieſe Ähnlichkeiten, an welchen die Dinge Theil haben, für ſich betrachten und von jenen ablöſen, die Begriffe der Eigenſchaften; daher wir auch dieſe oder jene nähere allgemeine Beſtimmung der Dinge ganz weglaſſen und in unſerm Denken mit freier Willkür uns ganz abgeſondert auf dieſe oder jene allein richten können. Nur die Dinge ſelbſt können wir nicht hinwegdenken, oder unter ihnen wählen. Sie ſelbſt ſind da, und durch ihr Daſeyn zwingen ſie uns ſie zu denken. Oder, welches wohl noch richtiger den Begriff des Denkens herausſcheiden möchte, wir können ſie an ſich nicht mehr denken, ſondern durch ihr Daſeyn ſelbſt begrenzen ſie unſer Den-

ken, und durch dieſe Begrenzung nehmen wir nicht ſie ſelbſt wahr, ſondern unſere eigene Abhängigkeit von ihnen.

A. Woher kommen denn nun aber jene allgemeinen Begriffe, wenn doch nichts anders iſt als die Dinge ſelbſt?

E. Freund! es iſt ein großes Wageſtück darüber etwas beſtimmen zu wollen; und doch treibt uns dazu die Unterſuchung ſelbſt, wenn wir uns einmal in ſie eingelaſſen haben, wie wir einmal vergab tauſend, uns vor keinem Abgrunde aufhalten können. Ich wage alſo das auszuſprechen, was ich allein hierüber meinen kann. Es mag wohl blos das Nichtſeyn der Dinge ſeyn, was in unſerer Erkenntniß erſcheint.

A. Das iſt doch eine höchſt ſonderbare Meinung, daß wir an den Dingen gerade das erkennen ſollen, was ſie nicht ſind.

E. Wohl ſonderbar; aber, wie geſagt, unſer abſchüſſiger Weg führt dahin. Und haben wir ihn einmal betreten, ſo müſſen wir uns auf ſo etwas gefaßt machen. Von dir aber erwartete ich nicht, daß du vor den Abgründen ſtutzen, ſondern daß du mich, der ich ſelbſt nur zagend mich hineinwage, ſicher hindurchführen würdeſt.

A. Du ermahnſt mich mit Recht. Wer die Wahrheit ſucht, muß auch dem, was ihm das Schrecklichſte dünkt, ruhig entgegenſehen. Laß uns alſo Muth faſſen und ſorgfältig betrachten, wohin uns deine Annahme führen wird.

E. Ich bin bereit das Werk mit dir gemeinſchaftlich zu unternehmen.

A. Wollen wir aber nicht erst die Annahme selbst nochmals recht genau untersuchen, um uns ihre eigene Grundlage und ihre eigene Bedeutung recht klar vor Augen zu stellen?

C. Nöthig sogar wird dieses seyn. Denn noch bin ich nicht gewiß, ob du mich auch vollkommen verstanden hast.

A. Du sagst also zuvörderst, ein jedes Ding bestehe für sich und sey etwas für sich; und dieses hältst du für die sich unmittelbar aufdringende und also nothwendige, keines Beweises fähige und keines Beweises bedürftige Wahrheit?

C. So ist es. Und diese Wahrheit können wir also als unbedingten und ersten Grundsatz ansehen.

A. Wohl. Nicht bewiesen, aber doch erläutert kann dieser Grundsatz werden. Du meinst doch etwa hiermit nicht dieses: ein jedes Ding sey von jedem andern verschieden und deswegen etwas für sich, z. B. das eine groß, das andere klein; das eine roth, das andere schwarz u. s. w. Da aber viele Dinge groß genannt werden und viele Dinge roth, so sey doch keins gerade eben so groß, oder eben von derselben rothen Farbe wie jenes? So sey ferner jedes Ding aus gewissen allgemeinen Stoffen zusammengesetzt, keines aber enthalte entweder ganz dieselben Stoffe wie das andere, oder keins enthalte sie wenigstens in demselben Verhältnisse? Kurz, du meinst doch nicht, die Dinge bestehen deswegen alle für sich, weil sich jedes vom andern durch gewisse bestimmte Kennzeichen unterscheiden lasse?

E. Keineswegs meine ich das. Denn wenn ich dies als den Grund meiner Behauptung annähme, ſo würdet ihr mir bald beweiſen, daß alle dieſe Verſchiedenheiten ſich auf Gleichheiten und dieſe zuletzt wohl gar auf eine allgemeine Einheit zurückführen ließen. Sondern ich meine gerade, jedes Ding ſey etwas für ſich, weil es ſich von keinem andern auf die von dir angenommene Weiſe unterſcheiden, ja weil es ſich überhaupt mit keinem andern vergleichen laſſe.

A. Alſo meinſt du, wenn wir alle dieſe Verſchiedenheiten ſich gegenſeitig aufheben laſſen, ſo bleibe zwar eine vollkommene Gleichheit übrig, welche aber an ſich nichts ſey, weil in ihr eben nichts Beſtimmtes, Gegenwärtiges und Daſeyendes mehr enthalten iſt; ſondern eben dieſe Gleichheit, worin ſich alle Verſchiedenheiten auflöſen, ſey das wahre Nichts.

E. Vollkommen richtig.

A. Dagegen aber, wenn wir von irgend einem Dinge alle dieſe Verſchiedenheiten, oder alle die Merkmale, wodurch dieſe Verſchiedenheiten und ihre Verhältniſſe entſtehen, abziehen, ſo bleibe nicht ein bloßes Nichts übrig, ſondern ein unbeſtimmbarer innerer Kern, ohne Merkmale und Eigenſchaften, und dieſes übrig Bleibende ſey eigentlich das Ding ſelbſt oder ſein wahres eigenthümliches Seyn.

E. Du verſtehſt mich ganz.

A. Ein jedes Ding ſey alſo eigentlich und an und

für sich das, was seine Merkmale und Eigenschaften nicht sind. Es lasse sich also von demselben, da es keine Merkmale und Eigenschaften habe, auch gar nichts mehr aussagen oder denken. Es stehe mit keinem andern in Verbindung oder in Verhältniß, und lasse sich mit keinem vergleichen. Es sey also auch einem andern weder gleich, noch von ihm verschieden. Dennoch sey es eben darum, weil es nur es selbst sey, ein anderes als jedes andere, und so etwas für sich. Und so sey es mit jedem Dinge.

C. Meine wahre Meinung.

A. Nun wird dich aber doch die Erfahrung lehren, daß, wenn wir von einem Dinge alle seine Kennzeichen und Merkmale abziehen, in der That nichts übrig bleibt, und daß sich durchaus alles, was ein Ding ausmacht, auf Kennzeichen zurückführen und als solche aussprechen läßt. Freilich ist es vielleicht unmöglich, sie wirklich zu erschöpfen. Wenn du z. B. ein Ding in die Hand nähmest und mir seine Größe, Gestalt, Farbe, die verschiedenen Stoffe, woraus es zusammengesetzt ist, und ihre Verhältnisse in ihm u. s. w. beschreiben und aufzählen wolltest, so würdest du damit vielleicht bei unendlichen Bestimmungen doch nie völlig zu Stande kommen, und mir etwa das noch übrig bleibende Unbestimmbare für das Ding selbst ausgeben wollen.

C. Das würde ich nicht wollen. Denn nach dem, was du selbst aus meiner Seele gesagt hast, kommt es hierauf gar nicht mehr an. Wenn es auch wirklich unmöglich wäre diese Merkmale zu erschöpfen, so müssen

wir hier annehmen, es sey möglich, da wir sie ganz aus dem Spiele lassen müssen.

A. Vortrefflich. Und doch, Freund, möchte auch diese Unmöglichkeit wohl ihre Bedeutung haben. Doch ich nehme gern an, was du zugiebst, und lobe dich, daß du die Untersuchung so in ihrem wahren Felde erhältst. Bleiben wir immer so in diesem, so läßt sich hoffen, irgend etwas zu erreichen.

E. Lobe nicht, sondern greife mich an.

A. Deswegen sorge nur nicht. Der Angriff ist schon bereitet. Du giebst also zu, es sey möglich, das Ding in deiner Hand ganz durch Kennzeichen und Merkmale zu erschöpfen. Nimm diese davon und zeige mir dann, was als das Ding selbst übrig bleibt.

E. Vorzeigen werde ich es dir nicht können, und es wäre auch schlimm für mich, wenn ich das könnte. Denn alsdann wäre es ja erkennbar, und du weißt, daß ich eben das Erkennbare für das Nichtseyn der Dinge halte. Dieses aber ist das wahre Seyn des Dinges, welches also gar nicht unter dem Erkennbaren vorkommen kann. Es ist das, was alle jene Kennzeichen im Innern zu dem Einen Dinge zusammenhält. Die Kennzeichen, welche allein erkannt werden, sind aber das, was es mit anderen Dingen gemein hat, was also das Nichtseyn dieses als dieses bestimmten Dinges ist.

A. Indem wir also dieses Ding wahrnehmen und alle seine Eigenschaften und Merkmale durch Vergleichung

mit anderm Erkannten bestimmen, bleibt noch etwas Unerkennbares übrig, welches uns zwingt dieses Ding nicht blos als einen gewissen Grad oder eine gewisse Mischung des Erkannten überhaupt anzusehen, sondern als etwas durchaus für sich Bestehendes, oder vielmehr, welches unserm Erkennen überhaupt ein Ziel setzt und uns das Gefühl aufdringt, hier liege nun ein dunkles, einfaches und eigenschaftloses Wesen, welches mit nichts anderem etwas Gemeines aber von ihm Verschiedenes habe, deshalb nicht erkannt werden könne und also das wahre Seyn des Dinges sey.

C. So ist es. Und dergleichen Dinge an sich sind ihrer Natur nach unendlich viele. Denn wo in der unendlichen Masse des allgemeinen Erkennbaren irgend ein bestimmtes Zusammentreffen von Art und Verhältniß als Ding erscheint, da muß auch ein solches Wesen seyn. Das Besondere eines Dinges, was dasselbe zu einem einzigen, für sich bestehenden macht, kann nun nicht in der Art und dem Verhältniß beruhen: denn diese sind allgemein und ewig wechselnd und beweglich; es muß also in jenem reinen Seyn beruhen. Dadurch ist also das Ding das, was es ist, für sich und an sich; und da sich nun die Mischungen von Arten und Verhältnissen ins Unendliche zu Dingen bilden, so muß auch ein jedes dieser unendlich vielen Dinge sein reines Seyn als ein ganz einziges für sich allein haben. Es muß also unendlich viele solche Wesen geben.

A. In allem diesen verständen wir uns; nur die Natur des Nichtseyns macht mir noch Unruhe. Wenn ein jedes Ding nur für sich und mit sich selbst gleich ist, wie kann es zugleich nicht seyn? Und noch mehr, wie kann das, was nicht ist, von uns erkannt werden? Gerade das, was ist, sollte das seyn, was wir erkennen.

C. Das Nichtseyn wird nicht sowohl erkannt, als es vielmehr das Erkanntwerden selbst ist. Jedes Ding, außerdem daß es an sich und für sich ist, ist auch noch etwas, d. h. es hat einen ganz bestimmten, nur ihm zukommenden Inhalt. Wenn hätte es diesen nicht, so wäre sein Seyn für sich selbst ganz ohne Bedeutung, es wäre ein leerer Name. Eben deswegen aber, weil es ein solches ganz bestimmtes Etwas ist, giebt es außer ihm noch eine unendliche Menge Dinge, deren jedes auch etwas, aber etwas anderes ist, weil eben jedes für sich seyn muß, also nicht ein anderes seyn kann, als es ist. Eben deshalb aber, weil jedes etwas Bestimmtes ist, wird es auch durch die anderen, die auch etwas Bestimmtes sind, bestimmt, d. h. es ist mit ihnen zugleich verschieden und gleich. Und dieses Bestimmtseyn durch jedes andere ist sein Nichtseyn: denn seinem Seyn nach ist es weder mit etwas gleich, noch von etwas verschieden; da es ja seinem Seyn nach nicht etwas ist, sondern nur das, was es an sich selbst ist.

A. Und dieses Nichtseyn, wodurch es nicht es selbst,

ſondern mit jedem andern gleich und verſchieden iſt, wäre ſein Erkanntwerden.

E. Richtig.

A. In dieſem Nichtſeyn werden die Dinge erſt gleichſam Eine Maſſe, indem ihre Eigenſchaften darin als Gegenſätze gegen einander treten und ſich ſo in Gleichheiten als beſondere aufheben.

E. So iſt es.

A. Aber zwei wichtige Fragen bleiben mir noch unbeantwortet; die erſte: Wo kommt einem Dinge, das nur an und für ſich da iſt, zugleich das Nichtſeyn her? Wenn es einmal iſt, ſo kann es doch nicht zugleich nicht ſeyn.

E. Dieſes iſt eben das Wichtigſte, das zu erkennen. Dies läßt ſich auch gar nicht beweiſen, ſondern die unmittelbare Anſchauung der Dinge drängt es uns unmittelbar auf. Ein jedes Ding iſt das was es iſt, und doch iſt es auch zugleich nicht das was es iſt, ſondern mit einem andern gleich und von ihm verſchieden. Dieſer Widerſpruch, den die unmittelbare Anſchauung der Dinge giebt, iſt eben das, was durch alles unſer philoſophiſches Unterſuchen gelöſt werden ſoll. Dieſes heißt aber mit andern Worten nur ſo viel, es iſt kein Seyn ohne ein Nichtſeyn. Wäre ein bloßes reines Seyn, ſo wäre daſſelbe nichts weiter als was es iſt. Es wäre nicht zu erkennen; und da wir nur aus unſerm Erkennen ſprechen können, ſo könnten wir davon weder etwas bejahen, noch verneinen, kurz, es wäre für uns gar nichts.

A. Hiegegen läßt ſich nichts einwenden. Nun zur zweiten Frage: Durch das Nichtſeyn haben wir blos das Erkanntwerden der Dinge; woher kommt uns unſer eigenes thätiges Erkennen derſelben?

E. Was iſt denn dieſes Erkennen, als das Erkanntwerden der Dinge ſelbſt? Nur daß das Nichtſeyn aller andern Dinge mit unſerm eigenen Seyn verknüpft iſt. Denn nirgend, mein Freund, kann ein Seyn gefunden werden, mit welchem nicht nothwendig das Nichtſeyn anderer Dinge verknüpft wäre, nachdem es einmal ein Seyn und Nichtſeyn zugleich geben muß.

A. So wäre alſo ein jedes Ding dadurch, daß es iſt, auch zugleich erkennend. Auch Holz und Steine und alle übrige todten Maſſen hätten eine Erkenntniß.

E. Ohne Zweifel. Nur nennen wir das an ihnen nicht Erkenntniß, weil es nicht unſre Art der Erkenntniß iſt. Um aber dieſes recht zu begreifen, müſſen wir uns zuvörderſt nur ganz unabhängig machen von unſerer menſchlichen Weiſe die Dinge anzuſehen, da wir nicht unterlaſſen können ſie unter gewiſſe Gattungen zu bringen. Die Gattungsbegriffe müſſen uns hier ganz verſchwinden. Denn ſie ſind, wie ich dir ſchon gezeigt habe, ja erſt das Werk unſers Erkennens. Dieſes Erkennen dürfen wir aber nicht vorausſetzen, da es ja eben dasjenige iſt, was erklärt werden ſoll. Wir dürfen alſo auch keine Gattungsbegriffe vorausſetzen. Denn dieſe haben nur Gültigkeit für unſern Standpunct des Erkennens. Unbedingte Gültigkeit hat alſo für uns nur dieſes, daß

es ſchlechthin für ſich daſeyende Dinge giebt, an welchen ſich überall unſer Erkennen gleichſam bricht, und daß das Erkennen überhaupt nichts anderes iſt als das Nichtſeyn dieſer Dinge. Dies allein iſt uns gegeben, und nur von dieſem aus dürfen wir weiter gehen.

A. Immer mehr muß ich deinen Gang loben. Du ſiehſt, ich gebe mich dir willig hin; fahre fort das Erkennen der Dinge darzuſtellen.

C. Wir dürfen uns alſo für jetzt auch gar nicht danach umſehen, zu welcher Gattung dieſes oder jenes Ding gehöre, ſondern ein jedes nur als es ſelbſt, oder als dieſes Eine Ding betrachten. Nun muß, da es nur Seyn und Nichtſeyn, und beides nothwendig giebt, mit dem Seyn eines jeden Dinges auch nothwendig ein Nichtſeyn verknüpft ſeyn. Dieſes Nichtſeyn iſt aber nicht ſein eignes; ſonſt höbe es ſich ſelbſt auf und wäre es gar nichts, ſondern es iſt das Nichtſeyn aller übrigen Dinge. Und blos dieſes Nichtſeyn aller übrigen Dinge iſt ſelbſt das Erkennen deſſen, wovon die Rede war. Dieſes läßt ſich in manchen Dingen auch ſchon von unſerm Standpuncte erkennen. Denn glaubſt du nicht, daß der Magnet, der ſich z. B. danach richtet, ob Eiſen in ſeiner Nähe iſt oder nicht, eine Erkenntniß von den Dingen außer ſich habe?

A. Auch ich habe dieſes ſein Benehmen immer einer ſolchen Urſache zugeſchrieben. Aber alle Dinge müßten ein vollkommen gleiches Erkennen haben, wenn mit dem

Seyn eines jeden das Nichtseyn aller übrigen verknüpft werden soll.

C. Aber das Seyn des Dinges ist ja auch das Seyn eines bestimmten Etwas, welches von allen übrigen unterschieden ist, und dieses Etwas ist eben die Stufe der Erkenntniß von der allerschwächsten bis zur allervollkommensten. Wie das Erkennen anderer Dinge ist, können wir nicht erfahren, da es eben unser Nichtseyn ist. Aber unser eignes Erkennen ist das mit unserm Seyn nothwendig verknüpfte Nichtseyn aller übrigen Dinge. Zu diesem Nichtseyn gehört nicht blos, wie sie sich sämmtlich in der Einheit unsers Seyns aufheben, sondern auch wie sie sich durch ihre Gleichheiten und Verschiedenheiten gegenseitig unter sich aufheben, woraus eben die allgemeinen Begriffe entstehen.

A. Wie willst du denn aber ihr unabhängiges Seyn erkennen, wenn dein Erkennen doch blos ihr Nichtseyn ist?

C. Ich erkenne jenes Seyn eben nicht, sondern es ist die Grenze meines Erkennens, oder vielmehr die Verneinung desselben. Es fällt daher auch nicht in das gemeine Bewußtseyn, welches immer nur mit dem Nichts verkehrt; wohl aber in das philosophische, welches durch sein Selbsterkennen die Grenzen seiner Erkenntniß wahrnimmt.

A. Wie aber willst du dich selbst erkennen, da doch dein Seyn selbst niemals ein Nichtseyn werden, d. h. niemals in das Erkennen fallen kann?

C. Mein Seyn ist das Nichtseyn aller übrigen Dinge.

Eben daſſelbe iſt mein Erkennen. Da nun mein eignes Seyn nicht in das Erkennen kommen kann, ſondern dieſes Erkennen ſelbſt iſt, ſo erkenne ich in allen übrigen Dingen, oder in ihrem Nichtſeyn, mich ſelbſt.

A. Laß uns nun, damit ich nicht eins über dem andern verliere, noch einmal zuſammenfaſſen und überſehen, was wir bisher ausgemacht haben. Das Erſte war: jedes Ding ſey etwas durchaus Eigenthümliches und keinem anderen Gleiches, noch könne es auf ein anderes zurückgeführt werden; es habe alſo ſein ganz für ſich beſtehendes, durchaus nothwendiges Seyn.

C. Darüber ſind wir übereingekommen.

A. Das Zweite: da außer dieſem Dinge noch alle andere Dinge ſind, ſo ſey mit ſeinem Seyn nothwendig das Nichtſeyn aller übrigen Dinge verknüpft und dieſes ſey ſein Erkennen.

C. Vollkommen richtig.

A. Das Dritte: das Seyn eines Dinges ſey das, was es ganz allein für ſich ſelbſt ſey, das Nichtſeyn alſo das, was es mit andern Dingen gemein habe, alſo ſein Erkanntwerden oder ſeine Erkennbarkeit.

C. Wir ſind nunmehr ganz einig.

A. Wollen wir nun nicht weiter gehen und betrachten, was alles in dieſen Sätzen liegt?

C. Gerade dazu wollte ich dich auffordern.

A. Wie iſt es mit dem Nichtſeyn? Giebt es für jedes beſondere Ding auch allemal nur ein beſonderes Nichtſeyn, welches uns das Seyn dieſes beſtimmten Din-

ges leugnet, oder giebt es ein Nichtſeyn überhaupt, welches das Seyn aller Dinge zuſammengenommen verneint?

E. Wie meinſt du dies? Denn bis jetzt ſcheint mir dies ganz einerlei zu ſeyn. Das Nichtſeyn iſt bloße Verneinung, verneint alſo, indem es jedes einzelne Ding verneint, auch alle zuſammen.

A. Es ſcheint mir doch nicht ſo ganz einerlei zu ſeyn. Laß uns ſehen was daran iſt. Nicht wahr? das Nichtſeyn muß ganz mit dem Seyn von gleichem Inhalte ſeyn; denn es verneint das ganze Seyn eines Dinges. Denn das Nichtſeyn beruhte doch auf den Merkmalen und Eigenſchaften eines Dinges, welche erkannt werden, und wir haben ja uns darüber verſtändigt, daß das Ding durch ſolche Merkmale ganz muß erſchöpft werden können.

E. Freilich, da dieſe Merkmale das ganze Ding erſchöpfen, ſo muß auch wohl das Nichtſeyn vollkommen denſelben Inhalt haben wie das Seyn.

A. Wenn es aber ganz denſelben Inhalt hat, ſo muß es auch nur das Seyn dieſes beſtimmten Dinges leugnen; denn dieſes Seyn iſt ja gerade nur dieſem Dinge eigenthümlich, oder vielmehr, es iſt dieſes Ding ſelbſt.

E. So ſcheint es denn, daß jedes Ding in ſeinem Seyn durch ſein eignes Nichtſeyn verneint werde.

A. Da nun jedes Ding ſein eignes Seyn hat, ſo hat auch ein jedes ſein eignes Nichtſeyn; das Nichtſeyn eines jeden Dinges hat alſo eben ſo wenig etwas mit

dem Nichtseyn anderer Dinge gemein, wie das Seyn mit dem Seyn anderer.

C. Dies kann aber doch nicht seyn. Denn das Nichtseyn ist ja eben das, was dem Seyn entgegensteht. Ist nun das Seyn das, was einem jeden Dinge für sich ist, so muß das Nichtseyn gerade das seyn, worin sie nicht für sich sind, sondern was sie gemein haben.

A. Hienach müßte es also gerade ein Nichtseyn überhaupt geben, welches alles Seyn schlechthin verneinte.

C. So müssen wir es festsetzen. Denn verneint es alles Seyn schlechthin, so hebt es ja damit auch jedes besondere Seyn auf.

A. Dies ist noch die Frage. Laß uns also nicht auf die Folgen sehen, sondern auf unsere Grundlagen zurückgehen, und von da aus die Antwort auf diese Frage bestimmen. Die Sache steht doch so? Da das Seyn eines jeden Dinges durch sein Nichtseyn aufgehoben wird, so schien es uns, als müßte ein jedes Seyn auch sein eben so eigenthümliches Nichtseyn haben, das mit keinem andern Nichtseyn eines andern Dinges etwas gemein habe. Dieses konnten wir aber nicht zugeben, weil das Nichtseyn eben das seyn sollte, was die Dinge mit einander gemein haben. Es kommt also hier nur darauf an, was für uns eine gewissere Wahrheit hat, ob jenes, daß jedes Ding ein Seyn für sich hat, oder dieses, daß das Nichtseyn das Gemeinschaftliche der Dinge ist. Denn jetzt widerspricht sich beides.

C. Und doch schien uns ja beides von der gleichen, ja von derselben Gewißheit zu seyn.

A. Wir wollen sehen. Das Seyn der Dinge erkennen wir doch nicht unmittelbar, sondern es ist gerade die Grenze unsers Erkennens oder die Verneinung desselben. Das Nichtseyn aber, worin das Gemeinschaftliche der Dinge liegt, ist in der That unser Erkennen selbst.

C. Dieses steht fest.

A. Mich dünkt also, unmittelbar mit unserm Erkennen sey nur das Gemeinschaftliche der Dinge gegeben, und jene Besonderheit der einzelnen Dinge entstehe nur durch einen Schluß. Wir schließen sie nämlich aus dem unausweichlichen Gefühle, daß sich das Allgemeine im Erkennen an gewissen Schranken breche.

C. Daß dieses ein bloßer Schluß sey, ist offenbar zu viel behauptet. Denn eben dieses Gefühl der Schranke selbst giebt uns schon ursprünglich das Daseyn der besonderen Dinge, und diese sind also zugleich mit dem Erkennen selbst da. Sie sind da als Besonderes, indem das Erkennen da ist als Allgemeines; mehr läßt sich darüber nicht sagen.

A. Da also das Erkennen durch das Besondere schlechthin beschränkt wird, so ist das Besondere im Erkennen nur insofern, als es sich in ihm zum Allgemeinen aufhebt.

C. Richtig.

A. Das Erkennen ist also an sich niemals Besonderes, und es ist in demselben auch kein Besonderes an

ſich, ſondern immer nur ein ſcheinbar Beſonderes. Das Erkennen aber enthält nichts anderes als das Nichtſeyn der Dinge. Das Nichtſeyn kann alſo auch nur ein Allgemeines ſeyn, worin kein wahres Beſonderes iſt.

E. So ſcheint es freilich; und dieſes allgemeine Nichtſeyn verneint zugleich jedes beſondere Seyn.

A. Nicht ſo raſch! Die Null iſt doch wohl die Verneinung der Zahl, alſo die Nichtzahl?

E. Ja wohl.

A. Verneint denn nun die Null die Zwei oder die Drei, das nämlich, wodurch ſie gerade Zwei oder Drei iſt? Oder verneint die Null ſämmtliche Zahlen zugleich, alſo das an ihnen, wodurch ſie überhaupt Zahlen ſind?

E. Das Letzte.

A. Die Null iſt alſo als Entgegengeſetztes nicht der Zwei oder der Drei gleich, ſondern der Zahl überhaupt. Sie iſt die Nichtzahl. Da aber in der Zahl alle einzelne Zahlen liegen, ſo müſſen alle Zahlen auch in der Nichtzahl liegen. In der Zahl ſind ſie nur als ſeyend, in der Nichtzahl aber als nicht ſeyend.

E. Das kann nicht geleugnet werden.

A. Dagegen wird jede einzelne Zahl nur durch ihre einzelne Verneinung verneint, die Eins durch die Nichteins, was wir — 1 nennen, die Zwei durch die Nichtzwei oder — 2 u. ſ. w. Die Nichteins verneint aber nie eine andere Zahl, als eben die Eins, die Nichtzwei keine andere als eben die Zwei. Denn ſelbſt wenn wir z. B. ſagen: 2 — 1, ſo wird dadurch nicht die Zwei oder

ben das, was ſie gerade zur Zwei macht, verneint, ſon-
ern nur die Eine in ihr liegende eins. Dieſer Ausdruck
ill nicht ſagen, ſie ſey nicht mehr Zwei, ſondern nur
ieſes, daß in dieſer Zwei die eine Eins zwar ſey, die
ndere aber nicht ſey.

C. Auch dies ſcheint ſeine Richtigkeit zu haben.

A. Nun muß ſich doch das Nichtſeyn zum Seyn
erhalten, wie die Nichtzahl zur Zahl. Das Nichtſeyn
ann alſo niemals ein beſtimmtes beſonderes Seyn leug-
en, oder das, wodurch es gerade dieſes beſondere iſt,
ondern nur das Seyn überhaupt. Es müſſen alſo im
Nichtſeyn alle Beſonderheiten enthalten ſeyn, nur als nicht-
ſeyend. In den Beſonderheiten aber muß ein allgemei-
es und einziges Seyn liegen, welches eben durch das
llgemeine Nichtſeyn verneint wird.

C. Ich weiß in der That nicht ſogleich, wie ich die-
m allgemeinen Seyn entweichen ſoll.

A. Du ſiehſt alſo wenigſtens ſo viel ein, daß es ein
llgemeines, durchaus Eines Seyn giebt, in welchem alle
Beſonderheiten liegen.

B. Mit Vergnügen habe ich am Kampfplatze ge-
anden und eurem Ringen zugeſehen. Du verdienſt ei-
en Kranz, o A. Zwar glaube ich noch nicht, daß ihr
ollkommen dahin gelangt ſeyd, wohin ich wünſchte. In-
eſſen iſt doch Hoffnung zum Beſſern da. Anfänglich,
a du dich ſo genau in C.s Meinungen einließeſt, glaubte
h in der That, du wollteſt dich durch ihn belehren laſ-

sen; bald aber merkte ich, daß diese Nachgiebigkeit nur Verstellung war, um ihn desto sicherer zu fassen.

C. So hättest du mich denn also nicht durch den Abgrund geleitet, sondern unter dem Schein einer gemeinschaftlichen Wanderung mich hinterrücks hineingestürzt.

A. Beide scheint ihr mich zu verkennen. Jene anfängliche Nachgiebigkeit bin ich mir bewußt aus Achtung gegen deine Meinung bewiesen zu haben. Oder glaubt ihr etwa, daß diejenigen die wahre Art haben schwierige Fragen zu entscheiden, die, sobald sich ihrer gewohnten Ansicht eine entgegengesetzte gegenüberstellt, sogleich erwidern: „Nein, so ist es nicht, sondern so!" wodurch weder sie selbst gebessert werden, noch der Gegner von seiner Verirrung überzeugt, vielmehr darin bestärkt und erbittert wird.

C. Sehr wahr. Und dann giebt es noch eine andere Art: wo nämlich die Sprechenden, damit sie ja ihrer Sache recht gewiß zu seyn scheinen, gleich im Anfange über die Hauptsachen, worin gerade die meiste Dunkelheit und Verwirrung zu herrschen pflegt, eine vollkommene Übereinstimmung voraussetzen, wodurch sie sich und andern den Weg zur Untersuchung des Wahren ganz versperren.

A. Ich bin daher der Meinung, jedes Gespräch müsse so anfangen, als sey noch gar nichts ausgemacht oder bekannt. Auch ist ja das Gespräch nur dazu, daß die Wahrheit Gemeingut werden soll, und so lange sie

das noch nicht iſt, muß ſie dafür geachtet werden, für die Sprechenden noch gar nicht dazuſeyn.

C. Ich vergebe dir daher auch gern deine Art und Weiſe. Wenn ich mich nur ſogleich jenes allgemeinen Seyns zu entledigen wüßte. Denn daß ich es mit der Zeit loswerden würde, weiß ich wohl.

B. Ich dächte, es müßte dir ganz leicht ſeyn, C., aus dieſer allgemeinen Zerſtreuung und Zerſplitterung dich wieder einer feſten Einheit zu nähern.

C. Gerade umgekehrt. Unter den Druck einer einzigen ſtrengen und gleichförmigen Gewalt ſoll ich das unendlich in jedem Puncte beſeelte quellende Leben aller Dinge hingeben. Die ganze Natur, die mich umgiebt und in unzähligen, lebendigen, mit mir befreundeten Weſen mit mir umging, muß ich tödten und die todte Maſſe als ein bloßes Kleid jener reinen Einheit umhängen.

B. Es mag auch ein ſchöner Umgang ſeyn, etwa wie der zwiſchen Leuten, die verſchiedene Sprachen reden, wenn die Dinge nur in ihrem Seyn lebendig waren, du aber blos durch ihr Nichtſeyn mit ihnen in Verbindung ſtandeſt.

C. Das, wovon du ſprichſt, iſt gerade nur der Umgang des Nichtphiloſophen mit der Natur. Dieſer glaubt die Dinge wahrzunehmen, nach ſeinen Zwecken zu behandeln und ſie ſich ganz unterwürfig zu machen, während er den bloßen leeren Widerſchein derſelben im Nichtſeyn handhabt. Wie aber der Philoſoph ſich ſeines eigenen Nichtſeyns und eben damit zugleich des Seyns der Dinge

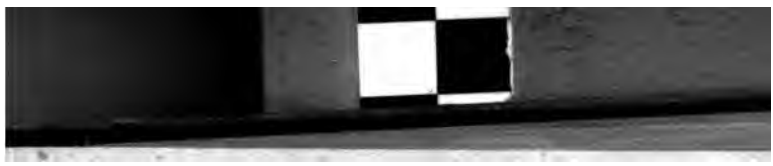
bewußt wird, habe ich ja hinlänglich gezeigt. Er erkennt freilich nicht die Dinge in ihrem Seyn als Gegenſtände, aber er wird ſich ihrer bewußt, eben ſo wie niemand in das Bewußtſeyn eines andern Menſchen eindringen kann, ſich aber deſſen doch bewußt wird, daß dort noch ein ſolches für ſich beſtehendes Bewußtſeyn iſt.

B. Nun ſiehſt du aber doch ein, daß dies blos eine Täuſchung war. Was du für lauter einzelne, wirkliche Dinge hielteſt, ſind jetzt nur die mannigfaltigen Geſtaltungen des gemeinſchaftlichen Seyns, und dieſes iſt Eins mit dem einfachen Erkennen ſelbſt. Dieſes Allgemeine liegt jedem Dinge zum Grunde, iſt weſentlich in jedem daſſelbe und ſo erſt werden dir dieſe Dinge wahrhaft beſeelt, indem ein jedes als ein Einzelnes eine bloße Erſcheinung, an ſich aber das allgemeine Seyn ſelbſt iſt.

C. Je mehr ich mir dieſes Ergebniß betrachte, deſto weniger kann ich mich damit verſöhnen. Dieſe Beſeelung des Dinges durch die allgemeine Seele tödtet es mir gerade. Denn nun iſt es als dieſes beſtimmte Ding gar nichts mehr; ja wenn man es recht ſtreng unterſuchte, möchte es als ſolches wohl blos eine Form unſers eignen Erkennens ſeyn.

B. So fahre fort. Denn trefflich näherſt du dich dem Wahren.

C. Und ſiehe, dann finde ich mich wieder allein und einſam und alles um mich iſt leere Form. Auch leidet es das wahrhafte und kräftige Seyn der Dinge zum Glück nicht, daß ich mich dieſer leeren Einheit hingebe. Ich



sage es nochmals, sie sind unbezwinglich durch alles unser Denken. Sie sind für sich und lebendig da, und lassen sich nicht hinwegdenken. Jedes Ding als solches ist von seinem eigenthümlichen Wesen beseelt. Ich erkenne es an als etwas Lebendiges neben mir, ich liebe und verehre es. Und ich weiß, daß es auch mich anerkennt; denn seinem Seyn ist ja mein Nichtseyn verknüpft. So lebe ich in Freundschaft mit allen, und fern von der Anmaßung, sie nach meinem Sinne bilden und lenken zu wollen, sehe ich jedes in seinem eigenthümlichen Leben mir entgegentreten und sein eignes Seyn als etwas Heiliges und mir Unberührbares bewahren. Dagegen bin ich auch völlig des meinigen mächtig; und indem ich das Nichtseyn aller Dinge unumschränkt beherrsche (denn es hat ja ganz denselben Inhalt mit dem Seyn), bin ich durch nichts gehemmt, sondern rein und frei, und nichts was in mein Erkennen kommen kann, wird mich unterwerfen.

A. Welch ein neuer Rückfall, B.! Diesem dürfen wir ihn nicht überlassen.

B. Man lernt seine Güter erst schätzen, wenn man sie verloren hat. Wir haben also ein gutes Zeichen. Da du, A., ihn so weit gebracht hast, so überlasse ich dir ihn auch weiter zu führen, und mische mich nicht eher hinein, als ich es für gefahrlos halte; denn er hat nun einmal schon ein Vorurtheil gegen mich.

A. Du darfst dich, C., wenigstens gegen das nicht mehr sträuben, was wir ausgemacht haben. Dafür will

ich dir auch zugeben, daß wir mit unſerm allgemeinen Seyn noch lange nicht fertig ſind, ſondern erſt genau erforſchen müſſen, was wir daran haben.

C. Ja wohl müſſen wir das. Denn ich hoffe, es wird auch von ſelbſt wieder zergehen, wie es entſtanden iſt.

A. Wir haben nun ein allgemeines Seyn, welches von einem allgemeinen Nichtſeyn gänzlich aufgehoben wird. In jedem von beiden liegt uns das geſammte Beſondere. Indem uns alſo jenes Seyn entſteht, geht es auch zuſammt dem Beſonderen im Nichtſeyn wieder darauf, und wir behalten nichts übrig. Dieſes ſcheint deiner ganzen Lehre vom Seyn und Nichtſeyn den Tod zu drohen.

C. Nur deinem allgemeinen Seyn, wie es mir ſcheint. Doch ſehe ich wohl ein, daß ich zu meinem beſondern Seyn, ſo wie es erſt war, nicht wieder zurückkehren kann. Es wird uns alſo wohl hier noch etwas anderes verborgen ſeyn. Und mich dünkt, der Ausweg ſchimmert mir auch ſchon durch den Nebel durch.

A. Wenn du ihn gefunden haſt, zeige ihn auch mir.

C. Es giebt zwar ein Seyn und ein Nichtſeyn, welche beide allgemein ſind. Wenn ſie aber neben einander beſtehen ſollen, ſo müſſen ſie gegenſeitig auf einander bezogen oder gleichſam mit einander vermiſcht werden, ſo daß eins in Bezug auf das andere das Beſondere werde.

A. So viel ich bis jetzt einſehe, wäre dies mehr ein Vergleich, als eine wirkliche Entſcheidung. Laß aber deine Vorſchläge hören.

E. Ich meine es ſo. Damit das Seyn und das Nichtſeyn nicht völlig einander aufheben und vernichten, ſo muß das Seyn nur zum Theil ein Seyn, zum Theil aber ein Nichtſeyn werden, ſo daß in dem Puncte, wo beide ſich ſcheiden oder berühren, Seyn und Nichtſeyn zugleich beſtehe.

A. Ich ſehe noch nicht ein, wie das Seyn durch das Nichtſeyn ſoll getheilt werden können.

E. An ſich iſt das Seyn freilich vollkommen ſich ſelbſt gleich und darum iſt es eben undurchdringlich für das Erkennen.

A. Und iſt denn das Erkennen nicht eben ſo gut ſich ſelbſt gleich?

E. Keineswegs.

A. Wie beweiſeſt du das?

E. Dieſes iſt wieder daſſelbe, nur in einer andern Geſtalt, was nicht bewieſen werden kann, ſondern durch das Bewußtſeyn ſelbſt erfahren wird. Was iſt das Bewußtſeyn, als die Thätigkeit, wodurch man ſich ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt? Erkennteſt du nun mit Einem Schlage ganz dich ſelbſt als dir ſelbſt gleich, ſo wäre das, ſo zu ſagen, Ein Moment; ja es wäre nichts. Denn du höbeſt dein ganzes Selbſterkennen damit auf, indem der Erkennende in dir und der Erkannte in dir eins und daſſelbe wären, alſo gar kein eigentliches Selbſterkennen zu Stande käme. Du mußt alſo dich ſelbſt zum Theil auch immer als ein Anderes erkennen, nämlich als ein dem Erkennenden beigemiſchtes Seyn. So erſt kannſt du dich

selbst als ein Erkanntes fassen und kommst zum wahren Bewußtseyn.

A. Dem Seyn aber wäre nicht auch auf diese Art ein Erkennen beigemischt, wie dem Erkennen das Seyn?

E. Nicht auf dieselbe Art, nicht dem Seyn an sich; sondern das ihm beigemischte ist immer nur ein Nichtseyn, wodurch das Seyn in seiner ursprünglichen Einheit mit sich selbst aufgehoben wird; dagegen das Erkennen offenbar, wie ja das Bewußtseyn lehrt, selbst blos in jener Spaltung und Mischung besteht. Das Erkennen ist blos dadurch Erkennen, daß ihm immer in ihm selbst ein Erkanntes entgegensteht. Das Seyn aber ist an sich vollkommen Eins, und kann eben deshalb in seinem Wesen niemals erkannt werden, weil es gleichsam dem Erkennen nirgend eine Lücke oder Spalte läßt, wodurch dasselbe zu ihm eindringen könnte. Daher nennen wir es ein dunkles Seyn. Es ist wechsellos und unerkennbar und hat nichts, wovon es sein eignes Bild zurückwerfen könnte.

A. Und wie soll nun dieses einfache Seyn getheilt werden?

E. Es wird auch eigentlich nicht getheilt, sondern nur begrenzt durch das Nichtseyn. Denn jenes unbedingte Seyn, welches der Keim aller Dinge ist, muß, um zu diesen Dingen selbst zu werden, sich ins Unendliche wirklich ausdehnen, und dieses kann es nur, wenn es bei dieser Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Puncten von seinem Gegentheil, dem Nichtseyn, gehemmt wird; denn wären diese Hemmungen nicht, so würde es

auch keiner Ausdehnung fähig, weil es immer nur daſſelbe wäre, was es in ſeinem einfachen Keime war. So aber wird durch dieſe Hemmungen die unendliche Ausdehnung immerfort durch das Seyn angefüllt, und auf jedem Puncte iſt zugleich Seyn und Nichtſeyn.

A. Dies lautet mir faſt wie die Sprache alter Philoſophen, welche die Welt auch aus etwas und nichts miſchten. Das Nichtſeyn iſt alſo nach dir der bloße Anſtoß, welcher das Seyn in ſeinem Fortſchreiten hemmt. Was iſt es denn aber für ſich ſelbſt?

E. Für ſich ſelbſt kann es ja nichts ſeyn; denn es iſt blos etwas für das Seyn. Ja das Seyn muß es ſich ſelbſt erſt ſchaffen; denn für ſich kann es ja kein bloßes Nichtſeyn geben. Ja wenn ich recht ſcharf darauf hinſehe, ſo entdecke ich auch, wie das Seyn es wirklich ſchafft, nämlich durch ſein Fortſchreiten in der Ausdehnung ſelbſt.

A. Bedenke, daß dieſes Fortſchreiten ſelbſt erſt durch das Nichtſeyn möglich wurde.

E. Es wird alſo nur dadurch möglich, daß es ſelbſt ein ſtetes Schaffen des Nichtſeyn iſt.

A. Und ein ſtetes Schaffen des Nichtſeyn ſoll es wohl darum ſeyn, weil es unaufhörlich gehemmt wird?

E. Freilich wäre dies wohl wieder daſſelbe.

A. Ließe es ſich nicht etwa ſo vereinigen? Das Seyn iſt an ſich oder ſeinem Weſen nach eins und daſſelbe mit ſich ſelbſt, ohne daß ihm ein Nichtſeyn oder ſonſt etwas anderes beigemiſcht wäre. Es iſt ihm aber noth-

wendig und gehört zwar nicht zu ſeinem Weſen, aber zu ſeiner Natur, ſich ins Unendliche auszudehnen, um alles anzufüllen. Und indem es dieſes thut und um dieſes zu thun, muß es in jedem Puncte ſein Nichtſeyn ſchaffen, wodurch es ſelbſt überall gehemmt wird, und ſo alles anfüllt. Dieſes muß es aber, damit es, das zwar ſchon in ſeinem Keime eins und ſich ſelbſt gleich iſt, auch in der Wirklichkeit ſich ſelbſt vollende. Denn ſein Weſen iſt jene Gleichheit mit ſich ſelbſt, und dieſe will es nun auch in ſeinem wirklichen Daſeyn wieder erreichen, um ſo erſt vollkommen es ſelbſt zu werden, und das was es ſeyn ſoll. Es ſchafft daher ins Unendliche Nichtſeyn, und verſchlingt eben daſſelbe immer wieder durch fortdauerndes Seyn, um ſo endlich alles Nichtſeyn zu verſchlingen und ſich ſelbſt wieder ſich ſelbſt gleich zu machen.

C. Vortrefflich. Nur habe ich noch einige Zweifel. Warum liegt denn nun eine ſolche Ausdehnung in ſeiner Natur?

A. Weil es ſich ſelbſt mit ſich ſelbſt gleich machen muß.

C. Es war ja aber ſchon vorher ſich ſelbſt gleich.

A. Wohl, als Weſen, aber nicht als etwas Wirkliches. Es hatte noch nicht das Nichtſeyn überwunden. Das ſich ſelbſt Gleiche hatte immer noch außer ſich das, welches ſich ſelbſt ſchlechthin ungleich iſt, welches niemals es ſelbſt, alſo nichts iſt, das Nichtſeyn. Dieſes muß es alſo erſt überwinden.

C. Ich glaube zwar ſelbſt, daß es kein Seyn ohne

ein Nichtſeyn geben kann. Doch ſehe ich noch nicht ein, warum das ſich ſelbſt Gleiche noch etwas außer ſich haben muß.

A. Das will ich dir zeigen. Du ſiehſt doch ein, daß man von dem ſich ſelbſt Gleichen nichts anderes ſagen kann, als daß es ſich ſelbſt gleich iſt.

E. Wie denn anders?

A. Wäre es nun ganz das, was es auch ſo iſt, aber doch nicht ſich ſelbſt gleich, ſondern blos jenes Eine; ſo könnte man gar nichts davon ſagen.

E. Könnte man denn nicht von ihm ſagen, daß es das Eine für ſich allein iſt?

A. Nein. Denn um dieſes zu ſagen, müßteſt du es ſchon wieder mit ſich ſelbſt vergleichen, wodurch du fändeſt, daß es nun jenes Eine ſelbſt ſey. Vergleichſt du es aber und findeſt, daß es es ſelbſt iſt; ſo iſt es auch mit ſich ſelbſt gleich.

E. Ich glaube das einzuſehen.

A. Wenn alſo von ihm geſagt werden ſoll, was allein von ihm geſagt werden kann, daß es ſich ſelbſt gleich iſt, ſo muß es als ein doppeltes betrachtet werden: als das, was verglichen wird, und als das, womit es verglichen wird.

E. Man muß es wohl ſo betrachten.

A. Wir haben alſo nun ſtatt des Einen Zwei, die mit einander verglichen werden. Dieſe müſſen aber Entgegengeſetzte ſeyn, denn darauf beruht alles Vergleichen.

E. Freilich wohl.

A. Nun ſoll aber das Eine ganz daſſelbe ſeyn, was das Andere iſt; ſie ſollen alſo ganz den einen und ſelben Inhalt haben. Sind ſie alſo einander entgegengeſetzt, ſo ſind ſie es auch durch ihren ganzen Inhalt. Sie ſind alſo einander in allen Stücken entgegengeſetzt.

C. So muß es ſeyn.

A. Das Eine iſt nun das geſammte Seyn, oder das Seyn überhaupt. Der Inhalt des Anderen ſoll ganz derſelbe ſeyn, alſo auch das geſammte Seyn. Nun ſoll aber das Andere in ſeinem geſammten Inhalt dem Erſten entgegengeſetzt ſeyn. Es muß alſo ein ſolches Seyn zum Inhalt haben, das in allen Stücken jenes Seyn nicht iſt, alſo das Nichtſeyn.

C. Es iſt zwar, wie mich dünkt, alles richtig abgeleitet; doch bleibt mir die Sache ſelbſt noch dunkel.

A. Dadurch laß dich nicht anfechten. Du weißt ja, wir müſſen nicht in das Künftige ſehen, ſondern immer nur, ob das Vergangene ſeine Richtigkeit hat. Um nun ganz es ſelbſt zu werden, muß doch das Seyn dieſes Nichtſeyn auch wieder zu ſich ſelbſt machen, und das thut es in jener unendlichen Ausdehnung.

C. Kann es denn aber nicht daſſelbe auch mit Einem Schlage thun, indem es doch auch wieder ſich ſelbſt gleich iſt?

A. Keineswegs. Denn ſobald es ſich ſelbſt gleich iſt, iſt es auch wieder ſich ſelbſt entgegengeſetzt, und wir haben wieder die alte Lage der Dinge. Es kann alſo, um bildlich zu ſprechen, das Nichtſeyn nur nach und nach

wieder mit ſich vereinigen. Es muß es alſo in jedem Augenblicke hervorbringen, nicht als ſich ſelbſt, ſondern immer als etwas anderes, das es wiederum, ſobald es hervorgebracht iſt, zu ſich ſelbſt macht.

E. Damit wird es aber nie fertig werden. Denn da das Nichtſeyn denſelben Inhalt mit dem Seyn hat, welches alles iſt, ſo wird es, ſo lange noch ein Seyn fortſchreiten kann, auch immer noch ein übriges Nichtſeyn geben.

A. So iſt es auch. Es wird daher auf dieſe Weiſe ein Unendliches in der Wirklichkeit, weil es ſeinem Weſen nach Alles iſt.

E. Und dadurch wird am Ende auch noch meine Lehre von dem Fürſichbeſtehen der einzelnen Dinge gerettet.

A. Wie ſo das?

E. Das Seyn iſt zwar an und für ſich ein allgemeines Seyn und nur ſich ſelbſt gleich. Aber als ein ſolches iſt es gar nichts Wirkliches, oder vielmehr, es dauert als ſolches nur Einen Moment, und hebt ſich auch ſelbſt wieder auf durch das ihm eben ſo allgemein entgegengeſetzte Nichtſeyn. Als Seyn beſteht es alſo nun in jener unendlichen Entwickelung und dieſe gehört gleichfalls nothwendig zu ſeinem Weſen. Denn ſie iſt ſein wirkliches Daſeyn, und dieſes muß zu ſeinem Weſen gehören; ſonſt wäre das Seyn überhaupt gar nicht nothwendig, ſondern etwas Zufälliges. Nothwendig nennen wir nämlich doch wohl das, deſſen Daſeyn zu ſeinem Weſen gehört?

A. Das iſt wohl richtig.

C. Es iſt alſo nothwendig in dieſer Entwickelung, und dieſe gehört zu ſeinem Weſen. Nun iſt es aber doch in jedem Puncte derſelben, in welchem es durch das Nichtſeyn gehemmt wird, ein anderes, eben weil es ein anderer Entwickelungspunct iſt. Es iſt alſo in jedem dieſer Puncte ein ganz für ſich beſtehendes Seyn oder einzelnes Ding, deſſen Weſen alſo nicht, wie B. behauptete, das allgemeine Seyn überhaupt iſt, ſondern gerade dieſer beſtimmte Entwickelungsgrad deſſelben.

A. Dabei kann ich mich noch nicht beruhigen. Denn vor allen Dingen kommt es darauf an, den Entwickelungsgrad noch näher zu beſtimmen. — Nicht wahr? wenn nur ein einziger Entwickelungsgrad da wäre, ſo wäre er gar keiner! Denn woher wüßten wir denn, daß er ein Grad wäre, wenn wir keinen andern Grad hätten, mit dem wir ihn vergleichen, und kein allgemeines Maaß, worauf wir beide beziehen könnten?

C. Das gebe ich zu.

A. Es kann alſo nur dadurch ein Entwickelungsgrad ſeyn, daß mehrere andere ſolche Grade ſind, und daß ſich dieſe mit ihm auf ein Gemeinſchaftliches beziehen. So ſind ſie zugleich einander gleich und von einander verſchieden und zwar ins Unendliche, da die Entwickelung ins Unendliche gehen muß. Was aber zugleich einerlei und verſchieden iſt, ſind doch wohl die einzelnen Dinge?

C. Dieſe Entwickelung meinſt du, giebt ihnen alſo nicht das, wodurch jedes es ſelbſt iſt, ſondern gerade das,

worin sie einander gleich und von einander verschieden sind. Und jenes Wesentliche haben sie alle nur in dem allgemeinen Seyn.

A. So ist es freilich.

C. Ich kann mich noch nicht dabei beruhigen, daß das Ding nicht auch als dieses bestimmte Ding sein Wesen haben soll, sondern blos als Ding überhaupt.

A. Daraus mag wohl nur folgen, daß es an sich gar nichts anderes ist als das Ding überhaupt, und diese Bestimmtheit, die es im Verhältniß mit allen übrigen bestimmten Dingen darstellt, blos seine Erscheinung giebt.

C. Es wäre also eigentlich immer wieder dasselbe Ding, nur in unendlichen Verhältnissen wiederholt.

A. Auch so kannst du es ausdrücken.

C. Aber siehe noch dies an. Das Seyn entwickelt sich ins Unendliche, in jedem Puncte durch das Nichtseyn gehemmt. Denke dir einmal diese Entwickelung vollendet, so daß kein Stoff dazu im Seyn und auch keiner im Nichtseyn mehr übrig wäre. Ich weiß wohl, daß dieses nicht möglich ist, weil jedes von ihnen alles ist. Aber wir können es uns doch denken.

A. Ich zwinge mich auch schon es zu denken.

C. Nun dann ist kein Seyn an sich mehr übrig, da ja alles in der Entwickelung enthalten ist; und folglich muß jeder Punct derselben sein Wesen in sich selbst haben.

A. Zu rasch gefolgert. Wodurch wäre er denn dieser bestimmte Punct? Dadurch, daß er überhaupt ist,

oder dadurch, daß er durch alle übrigen vom Anfang bis zum Ende der Reihe beſtimmt, und gleichſam auf dieſem beſtimmten Platze durch den Druck aller übrigen von allen Seiten her feſtgehalten würde? Offenbar durch das Letzte.

E. Freilich wohl.

A. Er vereinigt alſo immer noch in ſich eine doppelte Bedeutung, die des Seyns an ſich und die des Verhältniſſes, welche durch den Grad des Nichtſeyns entſteht, mit dem er zu kämpfen hat. Und das Seyn an ſich bleibt durch die ganze Reihe ſtets daſſelbe, nur das Verhältniß durch das Nichtſeyn ändert ſich.

E. Nun will ich alſo nur zugeben, daß ich keine Ausflucht mehr für mein beſonderes Seyn zu finden weiß.

A. Wer weiß, ob nicht noch eine zu finden iſt. Denn ich muß dir nur geſtehen, daß mir in allem, was wir bisher ausgemacht haben, noch mancher gewaltiger Zweifel bleibt.

E. So laß dieſe Zweifel hören. Willkommen ſind ſie mir. Denn ich mußte während der Unterſuchung zwar glauben, daß wir Schritt vor Schritt richtig fortgingen; aber es bleibt mir immer im innerſten Grunde und Boden eine dunkle Ahndung zurück, die mich allenthalben aufzuhalten oder zu warnen ſchien.

A. Du glaubſt alſo wohl gar an Ahndungen?

E. Nicht kann ich ſagen, daß ich, wie man es zu verſtehen pflegt, daran glaubte. Aber ſie erinnern mich

immer, daß noch etwas Unaufgelöstes daseyn möchte, welches sich auf diese Weise einmischt.

A. Damit würdest du schön ankommen bei denen, welche sich an nichts kehren, als was sie klar erkennen und wissen.

C. Möchte ich ankommen, wie ich wollte. Ich bin überzeugt, daß das Philosophiren den ganzen Menschen in Bewegung setzt und sein Innerstes aufrühren muß; und daß gerade, was sich so dunkel kund giebt, die innerste Wahrheit des Menschen selbst ist, die ihn warnt, so lange er sich noch in bloßen Formen herumtreibt. Dringt er aber durch zu dieser Wahrheit, so wird die Ahndung nicht aufgelöst, sondern sie wird nur eins mit der klaren Einsicht und man kann nicht mehr sagen, ob es Ahndung oder Einsicht ist.

A. Siehe also zu, ob ich deine Ahndung treffe. Und um sicher zu gehen, wollen wir auf unserm Wege fortfahren. Denn nichts halte ich für schädlicher, als eine Sache, die einmal im Gange ist, wieder von vorn anzuheben.

C. Darin stimme ich dir bei. Hebt man sie als etwas Neues an, so bleiben die alten Ergebnisse unverarbeitet liegen und mischen sich zur ungelegenen Zeit störend ein.

A. Wir haben, denke ich, noch nicht hinlänglich den Punct betrachtet, wo sich Seyn und Nichtseyn scheiden, und wie es in diesem aussieht. So lange wir aber etwas noch undurchforscht gelassen haben, müssen wir im-

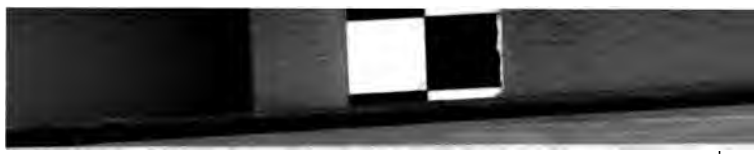
mer von da aus noch die nächste Hülfe erwarten. So viel steht fest, daß das Seyn nur etwas Wirkliches werden kann, wenn wir es uns so denken, daß es von seinem Wesen ausgehe und sich gleichsam ausdehne, darin aber auf jedem Puncte durch sein Gegentheil begrenzt werde. Denkst du etwa, damit wir uns ja recht verstehen, hiebei an eine Ausdehnung im Raume von Einem Mittelpuncte aus nach allen Seiten?

C. Keineswegs. Die ganze Ausdehnung ist mir nur ein Bild, um die beiden Entgegengesetzten zu vereinigen. Denn das reine Urseyn und das ihm nothwendig gegenüberstehende Nichtseyn sind mir zwei Puncte, die entweder gar nichts sind, oder wieder zu Einem zusammenfließen, wenn nicht eine gerade Linie dazwischen ist.

A. Und unter dem Bilde der geraden Linie müssen wir es uns auch jetzt vorstellen. Muß denn nun nicht die Linie von jedem der beiden Puncte ausgehen, bis die Richtungen zusammenstoßen?

C. Auch das denke ich mir nicht. Sondern da nur das Seyn etwas ist und das Nichtseyn nur das, was jenes nicht ist, so kann auch von diesem nichts ausgehen, sondern nur von jenem. Indem also das Seyn sich bewegt, entsteht ihm in jedem Puncte das Nichtseyn, und hemmt es allenthalben, so daß es die Linie mit Seyn anfüllt.

A. Jeder dieser Puncte ist also darin vollkommen einerlei mit dem andern, daß in ihm Seyn und Nichtseyn sich das Gleichgewicht halten. Wir können also



auch jeden von ihnen für sich und anstatt aller übrigen betrachten.

C. Gewiß.

A. Wir müssen also sehen, wie sich in diesem Puncte Seyn und Nichtseyn gegen einander verhalten. Können denn beide darin etwas gemein haben, da doch das Eine das Gegentheil des Andern ist?

C. Sie müssen zugleich alles gemein haben; denn sie sind ursprünglich eins und dasselbe, wie wir vorhin ausmachten. Nur die Beziehung unter ihnen wird möglich durch die Trennung und stufenweise Wiedervereinigung.

A. Das Seyn ist allemal ein neuer Fortschrittspunct, und insofern zugleich von allen übrigen Puncten in der Linie verschieden. Ist nun das Nichtseyn auch wieder ein neuer Fortschrittspunct?

C. Das kann es nicht seyn. Denn wir haben ja ausgemacht, daß es nicht das Gegentheil eines besondern Seyns ist, sondern des Seyns überhaupt.

A. Und eben deswegen, siehst du, macht es erst das Seyn zu einem Besonderen. Es ist also in jedem dieser Puncte das Seyn ein völlig Besonderes, das Nichtseyn aber ein Allgemeines.

C. Sehr schön. Dieses Allgemeine ist nun das Erkennen.

A. Es muß wohl so seyn. Denn das Nichtseyn ist selbst das Seyn in diesem bestimmten Puncte, insofern es nicht alles Übrige ist, und dieses alles Übrige geht über in das Nichtseyn, welches auf diese Weise mit dem

Seyn verknüpft oder vielmehr eins und daſſelbe iſt. Das Erkennen iſt alſo eigentlich nur das Seyn ſelbſt, als nichtſeyendes Allgemeines, und entſteht dem Seyn blos durch den allgemeinen und nicht beſonderen Anſtoß, den ihm das Nichtſeyn in ſeinem Fortſchreiten giebt.

C. Es iſt alles trefflich herausgekommen. Nur das bleibt mir noch dunkel, wie ſich nun das beſondere Seyn in dieſem allgemeinen Nichtſeyn abbilden kann; denn im Erkennen iſt doch immer ein Abbild des Seyns.

A. Es braucht ſich gar nicht darin abzubilden; denn es iſt ja mit ihm vollkommen eins, nur daß das Eine das iſt, was das Andere nicht iſt. Abbilden kann ſich im Erkennen aber doch etwas, nämlich alles übrige Seyn.

C. Wie ſo das?

A. Dieſes, was wir alles übrige Seyn genannt haben, iſt hier zugleich außer dem beſonderen Seyn, A, wovon gerade die Rede iſt, und zugleich in ihm. Außer ihm iſt es, indem es die ganze Reihe ausmacht, in der unſer beſonderes Seyn ein Glied iſt und daſſelbe auf ſeinem Puncte feſt hält; in ihm aber, indem es ſein geſammtes Nichtſeyn oder Erkennen ausmacht. Wir können alſo allerdings ſagen, dieſes übrige Seyn außer ihm bilde ſich in dem Erkennen in ihm ab.

C. Und wie bildet es ſich ab, als Allgemeines oder als Beſonderes? Denn ich ahnde hier wieder etwas.

A. Du ſiehſt wohl, daß es ſelbſt wieder auf der Grenze ſteht, wo Seyn und Nichtſeyn ſich ſcheiden. Denn es iſt zugleich Nichtſeyn, und als ſolches das Erkennen

unſers beſonderen A, und zugleich das Seyn aller übrigen Dinge. Als Nichtſeyn iſt es offenbar Nichtſeyn überhaupt, alſo Allgemeines, wie wir längſt ausmachten; als Seyn aber das Seyn aller beſondern Dinge, welche nothwendig hier als beſondere gedacht werden müſſen, da ſie ja gerade die Reihe ausmachen, in der A ein Glied iſt. Glaubſt du nun, daß dieſes als Erkennen etwas blos Allgemeines oder blos Beſonderes ſey?

C. Mir ſcheint es beides zugleich zu ſeyn. Denn das Seyn aller beſonderen Dinge und ihr allgemeines Nichtſeyn ſind ja hier eins und daſſelbe, beides iſt nichts anderes als das Erkennen des A.

A. Ich glaube, hieraus ergiebt ſich unbeſtreitbar, daß in jedem Erkennen erſtlich ein Allgemeines ſeyn muß, welches vorzugsweiſe das Erkennen darin genannt werden kann, oder das Erkennen des Erkennens, und zweitens ein durchaus Beſonderes, welches man das Erkennen des Seyns nennen kann, denn es beſteht eben darin, daß das Erkennen ein Nichtſeyn des ins Unendliche beſonderen Seyns iſt; daß aber auch endlich dieſes Allgemeine und dieſes Beſondere nothwendig wieder vollkommen eins ſind, da eben das Allgemeine nichts anderes iſt als das Nichtſeyn dieſes geſammten Beſonderen.

C. Auch mir ſcheint dieſe Folge vollkommen richtig und ich ſetze noch hinzu, daß ſich der Hauptſatz meiner früheren Behauptungen hier beſtätigt. Denn das Seyn beſteht ja doch hier immer in der Beſonderheit des A

und aller übrigen Dinge, und das Erkennen als das Allgemeine ist blos ihr Nichtseyn.

A. Zur Hälfte hast du Recht; aber nur zur Hälfte. Denn du mußt nicht vergessen, auf welchem Wege wir so weit gekommen sind. Diese Besonderheit des Seyns, auf welcher du so sehr beharrst, findet nur Statt in dem Erkennen des einzelnen Wesens A. Also nur in einem besonderen Bewußtseyn. Im Ganzen und Ursprünglichen war ja das Seyn eins und allgemein.

C. So war es allerdings.

A. Du scheinst mir also den Fehler begangen zu haben, daß du das Bewußtseyn eines einzelnen Wesens, wie es in der Wirklichkeit entsteht, für den allgemein wesentlichen Zustand der Dinge selbst angesehen hast.

C. Das will ich nicht leugnen. Dagegen mußt du mir aber zugeben, daß ich nicht sowohl widerlegt worden bin, als verbessert und vervollständigt. Denn wenn ich die Sache recht ansehe, so glaube ich, wir haben jetzt ein vollständiges und geschlossenes System errichtet, welches uns für alles vollkommen hinreichen muß.

B. Wie ich es versprach, habe ich euch stillschweigend in den tiefsten Irrthum hineinrennen lassen. Ihr seyd aber, glaube ich, auch im Begriff, ihn selbst zu heilen. Stellt doch einmal euer System auf. Da wird sich denn wohl von selbst ergeben, wo es euch fehlt.

A. Du verlangst ein unendliches Werk in wenigen Augenblicken.

C. Den allgemeinen Umriß davon könnten wir wohl geben.

A. Versuche du es. Ich übernehme dabei das Amt zu beobachten, ob du nicht die wahre Folge verlässest, und dich darin im Nothfall festzuhalten.

C. Die Musen oder andere dergleichen Gottheiten dithyrambisch anzurufen will ich lieber unterlassen, denn sie haben in den neuesten Zeiten sich hier und da verdächtig gemacht, sondern lieber sage ich ganz schlicht hin was ich von der Sache denke. Unbestreitbar fest steht es und durch eine unbedingte Thatsache unsers Bewußtseyns ist es gegeben, daß eben dieses Bewußtseyn auf einem reinen Seyn beruht, und als Bewußtseyn nur entsteht, indem dieses Seyn in seiner unendlichen Entwickelung in jedem Puncte durch sein eigenes Nichtseyn gehemmt wird. Dieses Nichtseyn ist ihm nothwendig, weil es, um sich selbst in der Wirklichkeit gleich zu werden, erst sich selbst entgegengesetzt seyn muß. Durch diese stets gehemmte Entwickelung entsteht die Reihe des Einzelnen und Wirklichen und in jedem Puncte derselben ist die Grenze zwischen Seyn und Nichtseyn; von welchen beiden nothwendig das Seyn an diesem Puncte begrenzt und fest bestimmt, das Nichtseyn aber nur ein Allgemeines und Unbegrenztes ist, welches jedoch dadurch, daß es selbst das Seyn begrenzt, erst wirklich wird. Durch dieses Wirklichwerden wird das Nichtseyn also unmittelbar auch ein Nichtseyn aller übrigen begrenzten Dinge außer dem Dinge A, welches es gerade begrenzt. Es ist das Er-

kennen von A, und enthält also als solches zugleich das allgemeine Gegentheil des Seyns, und zugleich die Abbilder alles einzelnen und besondern Seyns. So ist alles kurz zusammengefaßt.

A. Wolltest du nicht noch weiter gehen und eben so kurz angeben, was hieraus folgt für das Selbsterkennen oder Wissen und für den Willen? Denn mit solchen Folgen lassen sich am besten diejenigen beruhigen, die nicht recht in die ersten Grundsätze einstimmen.

C. Es wird schwer werden, dies eben so kurz zu thun, zumal da es noch nicht so vorbereitet ist.

A. Wenn die Gründe gut gelegt sind, so muß ja dieses leicht daraus folgen. Wie kann A sich selbst erkennen, wenn es an sich reines Seyn und das Erkennen blos das mit ihm verknüpfte Nichtseyn ist?

C. Das wahre Daseyn von A ist grade in dem Puncte, in welchem sich Seyn und Nichtseyn berühren. Denn es ist kein reines Seyn, sondern ein durch ein Nichtseyn gehemmtes. Seyn und Nichtseyn müssen also in diesem Puncte einander das Gleichgewicht halten. Nun ist das Seyn hier etwas vollkommen Besonderes, das Nichtseyn aber das Allgemeine oder die Grenze überhaupt; sie können folglich gar nicht auf einander bezogen werden. A kann sich also noch nicht auf sich selbst beziehen. In dem Allgemeinen aber, dessen Verneinung das Nichtseyn ist, müssen auch alle übrigen Dinge außer A begriffen seyn, und diese sind besondere Dinge, da sie mit A, dem Besonderen, in einer Reihe liegen; diese müssen also in

dem Nichtſeyn als Beſonderheiten erſcheinen. Auf dieſe Weiſe ſind dieſe Dinge in A als Beſondere, das nennen wir, es erkennt ſie als ſolche. In dieſer Geſtalt des Nichtſeyns der übrigen Dinge erſcheint ihm aber zugleich ſein eigenes Seyn, welches ja zugleich dieſes Nichtſeyn ſelbſt iſt. Sein eignes Seyn ſpiegelt ſich alſo vermittelſt des Nichtſeyns der übrigen Dinge in dem Nichtſeyn, und nicht es ſelbſt wird erkannt, ſondern erſt ſein Abglanz durch die anderen Dinge.

A. Aber dieſes ſein eignes Seyn iſt nicht blos ſeine eigene Beſonderheit, ſondern zugleich das allgemeine Seyn überhaupt.

C. Wie ſo?

A. Erinnere dich nur daran, daß in jedem Puncte der Entwickelung auch das allgemeine Seyn enthalten ſeyn mußte, welches der ganzen Reihe zum Grunde lag.

C. Richtig. Sein eignes Seyn wird alſo auch zugleich als allgemeines Seyn erkannt, und ſo erreicht das Seyn die Wiedervereinigung mit ſich ſelbſt ſchon in jedem Puncte des Nichtſeyns, aber immer nur vermittelſt des Beſonderen.

A. Wenn nun jemand ſagte: vom Seyn ausgehend, müſſen wir alles für vollkommen halten, ſo wie es iſt; denn das Seyn iſt nun einmal nicht anders als wie es iſt, und ſo heben wir alles Geſetz des Handelns auf: was würden wir dieſem antworten?

C. Ungefähr dieſes. Das was iſt, würde ich ihm ſagen, iſt auch in der That ſo, wie es ſeyn muß. Aber

das Nichtseyn oder Erkennen ist die Quelle aller Täuschung, wenn wir uns dadurch verleiten lassen, das Nichtseyende für das Seyn zu halten. Das Gesetz unsers Handelns aber muß seyn, das reine Seyn in uns frei und herrschend zu machen, und diesem zu folgen, nicht aber den Täuschungen des Nichtseyns. Und da wir zur Erkenntniß dieses reinen Seyns unser selbst nur gelangen können durch das Nichtseyn der andern Dinge, so müssen wir jenem mit Bewußtseyn folgen. So fallen uns die Erkenntniß des Wahren und die Ausübung des Guten vollkommen in eins zusammen, und ist dies nicht ein Zeichen, daß wir zu dem Höchsten gelangt sind? Wahr ist nur, was ganz seiner innern Nothwendigkeit gemäß ist, und dieses ist allein das reine Seyn, und eben dasselbe ist auch das Gute, nur mit Bewußtseyn, d. h. nach Überwindung des Nichtseyns. Die Natur ist immer wahr, sie folgt unabweichend ihren ewigen Gesetzen, sowohl in den harmonischen Bewegungen der Weltkörper, als in der Hervorbringung der Pflanzen und dem jährlichen Wechsel der Jahreszeiten, als auch in den durch die göttliche Fehllosigkeit und Sicherheit der Triebe beseelten Thieren; ja uns selbst lenkt sie auf gleiche Weise; nur erkennen wir sie nicht vor dem Scheine, den uns das Nichtseyn vorstellt und den wir allein zu erkennen vermögen. Diesen nun wieder mit dem Seyn zu vereinigen, und so durch das Bewußtseyn unser selbst zu jener Unfehlbarkeit des Naturtriebes zurückzukehren, ist das Höchste was wir erreichen können. Und das geschieht, indem wir uns

unſerm wahren Seyn ganz rein und ohne Vorwitz hingeben.

A. Wenn wir alſo unſer höchſtes Geſetz allgemein verſtändlich ausdrücken wollten, ſo hieße es: Lebe mit Bewußtſeyn der Natur gemäß.

C. Dieſer Ausdruck möchte der richtigſte ſeyn.

A. Nur einen Einwand ſehe ich noch voraus, welchen man unſerm erſten Grundſatze machen könnte.

C. Und welcher wäre das?

A. Es iſt klar, daß wir von nichts ſprechen können als was wir erkennen, und daß wir unſer Erkennen niemals verlaſſen können. Das Erſte aber, wovon wir ausgingen, war ein reines Seyn, von welchem wir, da wir es ja ſelbſt ein dunkles Seyn genannt haben, kein in daſſelbe eindringendes Bewußtſeyn haben können. Wir können alſo nicht unmittelbar hineinſehen in dieſes Seyn, ſondern nehmen es nur dadurch wahr, daß wir unſer eignes Erkennen begrenzt fühlen und eine gewiſſe fremde Beimiſchung darin finden. Denken wir nun unſer Erkennen als eine reine Thätigkeit, wie es doch auch, wenn es auf dieſe Weiſe beſchränkt werden ſoll, ſeyn muß, ſo wird dieſe durch die Grenze gehemmt, und da ſie doch Thätigkeit bleiben muß, zurückgeworfen, und dieſe zurückgeworfene Thätigkeit führt uns das Seyn zu. Auf dieſe Weiſe gelangen wir doch nie zum Seyn, ſondern immer nur zum Erkennen unſers eignen Erkennens, und das Seyn iſt niemals etwas wirklich Erkanntes, ſondern immer nur ein Hülfsmittel, um die Grenze zu erklären.

E. Ich merke ſchon, auf welche Lehre du hinaus willſt.

A. Ich aber bitte dich, nicht von Lehren und Syſtemen zu ſprechen und ja keine Kunſtwörter anzuwenden. Denn erſtlich verändert ſich eine Lehre mit jeder Geſtalt, die ſie annimmt, und wird etwas ganz anderes; und zweitens würde hier gerade das eintreten, was wir vorhin vermeiden wollten, daß wir nämlich unſere alten Ergebniſſe als geſchloſſen anſahen und liegen ließen, wenn wir nun mit einem Male irgend ein Syſtem bei Namen nennten, und nicht vielmehr auf unſre Art, es ſehe nun ſo unbeholfen und neulingsmäßig aus wie es wolle, fortſchreiten wollten.

E. Nun ſo ſage ich denn, daß jener Einwand eben nicht viel zu bedeuten hat. Auf die ganze Beſchränkung des Erkennens nämlich kommen wir blos bei Betrachtung des gemeinen Bewußtſeyns, in welchem noch das Allgemeine und Beſondere geſchieden werden. Auf dem philoſophiſchen Standpuncte iſt uns aber das Bewußtſeyn ſelbſt gerade an dem Puncte, wo Seyn und Erkennen eins ſind, und es kann alſo eben ſo wohl für eine Begrenzung des Seyns gelten. Ja gerade dafür muß es gelten. Denn es iſt ja das Seyn, das ſich ins Unendliche entwickelt, das alſo Thätigkeit iſt. Das Seyn an ſich iſt reine Subſtanz, das Seyn in der Wirklichkeit aber unendliche Thätigkeit; denn als Subſtanz wird es durch die Trennung ſeiner ſelbſt von dem Nichtſeyn, worüber wir vorhin ſprachen, gänzlich aufgehoben. Und als Thä-

tigkeit wird es durch das Nichtſeyn überall aufgehoben, wird alſo in jedem Puncte Subſtanz, iſt es jedoch nie.

A. Dann müßte alſo der Gegenſatz des Subjects und Objects, der im gewöhnlichen Bewußtſeyn im Erkennen zu ſeyn ſcheint, hier ſammt ſeiner Einheit im Seyn Statt finden.

C. So iſt es auch. Die ganze Reihe iſt reines Seyn; denn in jedem Hemmungspuncte wird das Nichtſeyn wieder mit dem Seyn vereinigt.

A. Und in jeder dieſer Vereinigungen hört es auf, reine Grenze zu ſeyn, und wird wieder eins und daſſelbe mit dem Seyn.

C. Ganz richtig.

A. Das Seyn bewegt ſich aber immer weiter, und findet immer wieder die Grenze vor ſich. Wir haben alſo zwei verſchiedene Nichtſeyn, eins als aufgehobene und mit dem Seyn daſſelbe gewordene Grenze, und eins als beſtändig bleibende Grenze. Das erſte iſt in das Seyn mit übergegangen, alſo ein ſeyendes Nichtſeyn und nur dieſes ſeyende Nichtſeyn iſt das Erkennen.

C. Ja. Eben ſo wie nur das in der Wirklichkeit ſich bewegende Seyn objectives Seyn iſt. Denn wir haben ja auch ein doppeltes Seyn, ein in der Wirklichkeit ſich bewegendes und ein urſprüngliches.

A. Von dieſen wird alſo das urſprüngliche zu dem wirklichen ſich eben ſo verhalten, wie das Nichtſeyn als bloße Grenze zu dem ſeyenden Nichtſeyn.

C. Wohl nicht anders.

A. Das urſprüngliche Seyn iſt alſo in dieſem Sinne ſo wenig als das Nichtſeyn. Denn wirklich ſeyend ſind beide nur in dem Puncte der Begrenzung. Das Seyn iſt nur als begrenztes Seyn, das Nichtſeyn nur als begrenzendes.

C. Hieraus ſcheint ſich ja aber auch zu ergeben, daß das Nichtſeyn an ſich, abgeſehen von der gegenſeitigen Begrenzung, eben ſo weſentlich ſeyn müſſe als das Seyn.

A. Dieſe Folgerung möchte wohl unvermeidlich ſeyn.

C. Es wundert mich nur, daß ſie uns nicht früher aufgefallen iſt.

A. Schon einmal hätteſt du dich über etwas Ähnliches wundern ſollen. Als ich dir nämlich das allgemeine Seyn bewieſen hatte, dachten wir nicht ſogleich daran, daß eben dieſes durch das allgemeine Nichtſeyn auch ſogleich wieder aufgehoben werden mußte. In dieſem und jenem Falle lag es aber allein daran, daß wir gleich anfänglich vom Seyn ausgegangen waren.

C. Wir könnten alſo auch eben ſo gut vom Nichtſeyn ausgehen.

A. Nennen wir es Erkennen und gehen wir davon aus, ſo wird alles die umgekehrte Geſtalt annehmen. Dieſes Erkennen iſt dann gleichfalls ſich ſelbſt gleich, und eben deswegen ſich ſelbſt völlig entgegengeſetzt. Es ſteht ihm ein Nichterkennen gegenüber, das es wieder mit ſich vereinigen muß.

C. Mir ſcheint immer noch, das Erkennen werde

immer nur erſt ſich ſelbſt gleich, nachdem es die Spaltung durch die Grenze überwunden hat.

A. Weil du immer noch daran klebſt, daß wir vom Seyn ausgingen. In der wirklichen Entwickelung iſt aber, wie du geſehen haſt, beides in einer ſolchen Spaltung begriffen, ſowohl das Erkennen als das Seyn; dagegen als Weſen das Erkennen eben ſowohl ſich ſelbſt gleich und ſich ſelbſt genügend ſeyn muß. Dieſes Uerkennen aber, welches ſich nur ins Unendliche entwickelt, iſt ganz daſſelbe mit jenem Urſeyn; denn beide ſind ja eben das, was ſich ſelbſt gleich und ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt.

C. Es wird alſo hier das Erkennen ins Unendliche gehemmt werden durch einen fremden Anſtoß, welcher für daſſelbe nichts anderes iſt als ſein Gegentheil, und dieſen wird es immerfort überwinden. Daraus werden unendliche Hemmungspuncte entſtehen, welche nur den Schein der Beſonderheit haben, an ſich aber nichts anderes ſeyn werden als das eine, ſich mit ſich ſelbſt vereinigende Erkennen.

B. Ihr habt nun wohl ſelbſt zur Genüge eingeſehen, daß ſich beides widerſpricht und gegenſeitig aufhebt, wenn man nämlich das eine Mal das Seyn, das andere aber das Erkennen zum Grunde legt und als das Erſte und Urſprüngliche anſieht. Und doch hat man zu jedem von beiden ein gleiches Recht.

C. Wenn aber dem ſo iſt, was bleibt uns übrig?

B. Das, welches weder Erkennen noch Seyn iſt,

ſondern zwiſchen beiden, das Gleiche in beiden, weder das Eine, noch doch Andere und doch jedes von beiden.

C. Und was iſt dieſes?

B. Nichts anderes als was es iſt, die reine Einheit und Gleichheit mit ſich ſelbſt. Dieſes iſt allein etwas an ſich; denn es iſt allein ſich ſelbſt gleich, und beruht allein auf ſich ſelbſt. Alles Andere, wovon wir ſagen, es ſey, iſt weder ſich ſelbſt gleich, noch beruht es auf ſich ſelbſt; ſondern ſeinen Begriff füllt es nie aus, und ſeine Urſache hat es in einem andern. Es iſt alſo auch nicht an ſich, alſo nur als eine leere Erſcheinung. An ſich iſt allein jene reine Einerleiheit.

C. Iſt denn dieſe nicht auch durch etwas anderes als durch ſich ſelbſt, wenn ſie doch die Einerleiheit des Erkennens und Seyns iſt, welche alſo doch ſchon dageweſen ſeyn müſſen, um dieſe Einheit zu bilden.

B. Doch wohl blos deswegen ſind ſie vorher dageweſen, weil ihr euch ihrer zuerſt bemächtigt habt, und weil es ſcheint, als müßten wir jetzt von ihnen zur Einheit aufſteigen. Aber du ſiehſt wohl ſelbſt, wie wir von ihnen aufſteigen. Denn nicht dadurch bilden ſie dieſe reine Einheit, daß ſie daſind, ſondern dadurch, daß ſie nicht daſind, daß ſie ſich nämlich gegenſeitig aufheben und vernichten. Sie ſind alſo keinesweges der Grund dieſer Einheit, ſondern dieſe iſt nur ihr eigner Grund.

A. Wenn alſo dieſe beiden Glieder ſich ſelbſt vollkommen aufheben in jener Einheit, ſo iſt auch gar keine

Vielheit mehr da; es kann nicht mehrere Dinge geben, ſondern nur jenes ſchlechthin Eine.

B. Es giebt auch mehrere Dinge nur in dieſem Einen und durch dieſes Eine, und ein jedes Ding, inſofern es etwas an ſich iſt, kann auch nichts anderes als dieſes Eine ſeyn. Aber dieſes Eine iſt zugleich Erkennen und zugleich Seyn, und ſo iſt es ſich ſelbſt ins Unendliche entgegengeſetzt und ſchafft auf dieſe Weiſe die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge.

A. Ich freue mich, daß uns unſer Weg auf dieſe Lehre geführt hat. Der freie und friſche Sinn, der allgemeine umfaſſende Blick, die ſtets gegenwärtige Anſchauung in ihr gewinnt uns leicht und reizt unwiderſtehlich in die Tiefen hineinzuſteigen, aus welchen dieſe Ausdrücke ſtammen. Deſto wichtiger iſt es aber auch, uns nicht blos an dieſen Ausdrücken zu begnügen, ſondern ihren Sinn ſo weit wie möglich zu erforſchen, zumal da wir ſehen, daß mit ihnen allzuleicht und meiſtens ein unverantwortliches Spiel getrieben wird. Du verſtehſt es doch nicht ſo, daß ſich dieſes Eine, Urſprüngliche, wie ein wirkliches Ding, in zwei entgegengeſetzte Hälften ſpalte, und ſo ins Unendliche nach verſchiedenen Richtungen auseinandergehe?

B. Mit nichten. Es iſt mir erfreulich, daß ich nicht nöthig habe dieſe Anſicht bei dir zu widerlegen. Jenes Eine iſt ja ſchlechthin und an ſich urſprünglich Eins.

A. Wenn es aber das iſt, woher kann ihm der Gegenſatz mit ſich ſelbſt kommen?

B. Eben aus dieſer ſeiner eigenen Gleichheit mit ſich ſelbſt. Unſere innerſte Erkenntniß iſt nichts anderes als eine Erkenntniß dieſer reinen Einheit, das iſt eine Erkenntniß des Sichſelbſtgleichſeyns. Dieſe Erkenntniß nun muß dem Abſoluten ſelbſt zukommen, da es ja alles iſt. Es muß alſo ſich ſelbſt, folglich ſich ſelbſt als reine Gleichheit mit ſich ſelbſt erkennen. Dieſe Erkenntniß nun iſt die Form ſeines Seyns. Denn ſein Weſen iſt nicht Gegenſatz, ſondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber iſt es wirklich. Es muß darin, um ſich ſelbſt zu erkennen, ins Unendliche ſein eigenes Subject und Object ſeyn.

A. Auf dieſe Weiſe entſteht uns alſo eine unendliche Verſchiedenheit, welche doch an und für ſich nichts anderes als die urſprüngliche Einheit ſelbſt iſt.

B. Und nicht blos ſo, daß dieſe unendliche Verſchiedenheit im Ganzen dieſe Einheit ſey, ſondern dieſe iſt auch in jedem einzelnen Puncte jener immer dieſelbe und das einzige Weſentliche und an ſich. Die unendliche Verſchiedenheit iſt hier unendlicher Abſtand des Subjects und Objects. Da ſie unendlich iſt, ſo kann die Mitte zwiſchen beiden, oder das, worin Subject und Object eins ſind, innerhalb ihrer nirgend ſeyn. Aber inſofern ſie dieſe Verſchiedenheit iſt, iſt ſie ja auch bloße Form; dem Weſen nach muß ſie ganz die Einheit und Gleichheit ſelbſt ſeyn, alſo in jedem Puncte dieſer Verſchiedenheit iſt das einzige Anſich dieſe ganze Einheit ſelbſt. Es iſt alſo hier im Ganzen eine Verſchiedenheit, ein Übergewicht des ei-

nen oder des andern, im Einzelnen aber iſt jeder Punct für ſich wieder weſentlich die ganze Einheit ſelbſt. Jeder dieſer Puncte alſo iſt ein einzelnes von allen andern verſchiedenes Ding, aber als ſolches iſt es nichts an ſich, ſondern nur als die allgemeine Einheit ſelbſt, welche in ihm eben ſo wohl wie im Ganzen enthalten iſt.

A. Es wäre alſo jeder dieſer Puncte ein Weſentliches nur dadurch, daß er mit in der allgemeinen Einheit begriffen iſt und dieſe, um uns ſo auszudrücken, darſtellt. Alſo wäre er immer nur weſentlich, inſofern er nicht dieſer beſtimmte Punct iſt, unweſentlich aber, inſofern er es iſt.

B. Er iſt ja auch als dieſer beſtimmte Punct ganz weſentlich. Denn er iſt nichts anderes als dieſer. Aber freilich weſentlich nur, indem er, als dieſer beſtimmte Punct ſelbſt, zugleich die ganze urſprüngliche Einheit ausdrückt, d. i. indem er ſie für ſeinen beſtimmten Standpunct oder ſeine beſtimmte Potenz darſtellt. Denn kein einziges wirkliches Ding könnte ja etwas Weſentliches, etwas auf ſich Beruhendes ſeyn, es könnte alſo außer ſeiner bloßen Erſcheinung auch gar nicht daſeyn, wenn es nicht dieſe Einheit auch für ſeine eigene Beſonderheit in ſich trüge. Es iſt alſo für ſich ſelbſt oder für ſeine beſtimmte Potenz vollkommen und allumfaſſend und ſich ſelbſt genügend, in Bezug auf das Ganze aber allerdings ein Verſchiedenes, alſo der Erſcheinung Unterworfenes.

A. Es iſt alſo doch blos etwas Weſentliches dadurch, daß es die urſprüngliche Einheit darſtellt, wiewohl dieſe

für ſeine beſtimmte Potenz. Nicht aber dadurch, daß es dieſe Potenz darſtellt, denn als ſolche iſt es bloße Erſcheinung. Iſt es nun dieſes beſtimmte Ding dadurch, daß es jene allgemeine Einheit, oder dadurch, daß es dieſe beſtimmte Potenz iſt?

B. Durch beides. Denn die allgemeine Einheit kann ſich nur unter beſtimmten Potenzen darſtellen, und iſt durch dieſe und in dieſen ſie ſelbſt. Das Ding iſt alſo wirklich dieſe Einheit ſelbſt für ſeine Potenz.

A. Dennoch ſagſt du ja ſelbſt, es giebt eine urſprüngliche Einheit, welche an und für ſich vollkommene Einheit des Einen und des Andern iſt; alſo keine Potenz, alſo der ganzen Verſchiedenheit der Potenzen auf keine denkbare Weiſe unterworfen. Denn außerdem daß dieſe Einheit urſprünglich ungetrübtes Eins iſt, iſt ſie ja auch zugleich die vollkommene Einerleiheit des Erkennens und Seyns, und alſo in ihr ſchon an und für ſich die Möglichkeit des Unterſchiedes oder der Potenz ſchon von Urſprung an aufgehoben. Sie muß alſo etwas vollkommen anderes ſeyn als irgend eine Verſchiedenheit.

B. Erinnere dich dagegen nur, daß eben dieſe Einheit gar nicht anders als ſeyend gedacht werden kann, denn als vollkommener Gegenſatz ſelbſt. Denn ihr wirkliches Daſeyn beſteht ja eben darin, daß ſie ſich ſelbſt gleich macht und es zugleich auch ſchon iſt. Sie kann alſo gar nicht als ſeyend geſetzt werden, als unter der Geſtalt ihres Gegenſatzes mit ſich ſelbſt.

A. Aber dieſer Gegenſatz iſt auch ſchon wieder voll-

kommener Gegenſatz, kann alſo nicht Verſchiedenheit ſeyn; ſondern das ſich ſelbſt vollkommen Entgegengeſetzte kann auch nur ſich ſelbſt vollkommen gleich ſeyn.

B. Aber um wirklich zu ſeyn, muß es doch auch ſich wirklich entgegengeſetzt ſeyn. Es muß alſo, indem es in den Gegenſatz tritt, auch ſchon unendlicher Gegenſatz werden.

A. Iſt es aber unendlicher Gegenſatz, ſo iſt es auch nicht mehr vollkommene Einerleiheit und kann dies auch nie wieder werden, weil das Unendliche nicht zu vollenden iſt. Wenn ich nun alſo auch zugebe, daß allen Verſchiedenheiten jene urſprüngliche Einheit zum Grunde liegt und dieſe ohne jene gar nichts wären, ſo iſt doch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dieſen Verſchiedenheiten und jener Einheit.

B. Freilich zwiſchen der Einheit und jeder einzelnen Verſchiedenheit. Im Einzelnen iſt das, was Verſchiedenheit iſt, gegen das Ganze immer nur eine Art der Erſcheinung. Aber in ſich ſelbſt hat nicht nur jede Verſchiedenheit die ganze urſprüngliche Einheit ſelbſt, ſondern auch alle Verſchiedenheiten bilden ſie wieder. Die urſprüngliche Einheit iſt wirklich im Daſeyn unter der Form aller Verſchiedenheiten.

A. Aber ich frage dich, giebt es denn alle Verſchiedenheiten? Ich denke, die Verſchiedenheit überhaupt entſteht nur dadurch, daß das urſprünglich Eine mit ſich ſelbſt in einen unendlichen Gegenſatz geräth. Und kann denn dieſer jemals vollendet ſeyn, wie er doch ſeyn müßte,

wenn er alle Verſchiedenheit in ſich ſchließen ſollte? Dann wäre er ja nicht mehr unendlich, ſondern in irgend einem Puncte vollkommen begrenzt, alſo endlich beſtimmt. Oder er wäre dadurch begrenzt, daß beide Glieder dem Weſen nach daſſelbe wären; dann wäre aber innerhalb ſeiner keine Mannigfaltigkeit denkbar.

B. Und warum das nicht? Kann und muß denn nicht zwiſchen dieſen beiden ſich vollkommen entgegengeſetzten Gliedern eine unendliche Verſchiedenheit liegen?

A. Keineswegs. Zwiſchen ihnen kann nichts liegen als reine Einheit, eine Einheit, die ſich ſelbſt nur durch ſich ſelbſt begrenzt, welches eben der vollkommene Gegenſatz iſt. Du kannſt eine unendliche Verſchiedenheit gleichſam in dieſen Abgrund des vollkommenen Gegenſatzes hineinwerfen, aber ſie verliſcht auch darin und wird zu nichts, ſobald ſie in das Gebiet deſſelben kommt. Muß ſich denn nicht eine jede Beſonderheit von der andern durch ein beſtimmtes einzelnes Moment unterſcheiden laſſen?

B. Mich dünkt, ſie muß.

A. Sie wäre ja ſonſt wohl nichts Einzelnes, keine Beſonderheit mehr. Wirſt du denn aber, nun dieſe einzelnen Momente auf einander häufend, jemals zum Ziel gelangen, wenn doch zum Weſen dieſer Verſchiedenheit die Unendlichkeit gehört?

B. Das nicht. Aber dafür iſt auch dieſe Unendlichkeit die bloße Erſcheinung des Ein und All.

IV.

Philoſophie des Rechts und Staats.

A. Metaphyſiſche Grundbegriffe.

Einleitung in die Wiſſenſchaft ſelbſt.

I.

1) Die Philoſophie des Rechts und Staats kann durchaus nur aufgefaßt werden durch den allgemeinen Zuſammenhang der Philoſophie überhaupt. Dieſer muß die Einleitung bilden, aber er kann ganz populär dargeſtellt und gleichſam ſchon vorausgeſetzt werden.

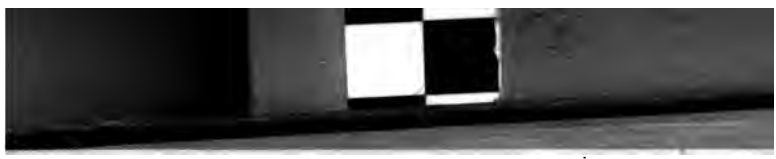
2) Der Mittelpunct aller Erkenntniß iſt das Selbſtbewußtſeyn, aber nur ein ſolches Selbſtbewußtſeyn, in welchem das abſolute und vollkommene Erkennen enthalten iſt. In dieſem iſt zugleich die Erkenntniß des allgemeinen Weſens der Dinge, und zugleich das Bewußtſeyn des Individuums. Wenn man ſagt, die ganze Philoſophie ſey nur eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, ſo iſt dies nicht von dem blos individuellen zu verſtehen, ſondern vom allgemeinen.

3) In dieſer abſoluten Erkenntniß iſt Einheit und Gegenſatz, Erkennen und Seyn, Freiheit und Nothwendigkeit auf das vollſtändigſte vereinigt. Das Erkennen und das Seyn ſind gleich urſprünglich. Jenes ſchafft frei ſein eigenes Seyn, dieſes beſtimmt vollſtändig das Erkennen von Anfang an und inſofern iſt alles Nothwendigkeit.

4) Bei der Erklärung der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchen hat der Streit zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit von jeher die größten Schwierigkeiten gemacht. Dieſe Worte können aber gar nicht verſtanden werden, ehe nicht das wahre Verhältniß dieſer Beſtandtheile des Bewußtſeyns auseinandergeſetzt und durch das ganze Univerſum der Vernunft hindurchgeführt iſt.

5) Die Nothwendigkeit beruht auf der dem Gegenſatze zum Grunde liegenden und denſelben bindenden Einheit. Denn Einheit mit ſich ſelbſt iſt das Princip von allem; aber eben weil ſie Einheit mit ſich ſelbſt iſt, kann ſie nicht anders als durch den Gegenſatz ſeyn. So in dieſer urſprünglichen Bedeutung entwickeln wir ſie zuerſt und es wird ſich zeigen, daß ſie ſo zur Naturnothwendigkeit wird, ohne deren urſprüngliche und eigenthümliche Entfaltung gar keine Freiheit, die ihr gegenüber ſtehen muß, möglich wäre. Die Kritik der Freiheit und Nothwendigkeit iſt aber durchaus nöthig, wenn eine klare Einſicht in die ſittlichen Verhältniſſe entſtehen ſoll.

6) Das erſte in der reinen Nothwendigkeit für ſich iſt alſo der Gegenſatz, in welchen die Einheit ganz auf-



gegangen iſt. Dies giebt eine Anſchauung, worin aber das Anſchauende ganz in Stoff verwandelt iſt, die ins Unendliche theilbare Materie. Dieſe kann wieder nicht ſeyn ohne den Gegenſatz mit ihrer eigenen Identität, — denn ſonſt wäre ſie alles, — und dieſe Identität iſt das Licht. Der Gegenſatz des Lichtes und der Materie iſt wie der der Zeit und des Raumes; die Entgegengeſetzten ſind dadurch rein von einander geſchieden. Die darin liegende Selbſtanſchauung wird wirklich in dem gemeinſchaftlichen Mittleren, dem Organismus.

7) Die Geſetzmäßigkeit des Organismus iſt der höchſte Ausdruck der Naturnothwendigkeit. Denn hier iſt die Identität zur Individualität geworden. Aber mit dieſer verbindet ſich auch zugleich die unendliche Mannigfaltigkeit. Dieſe iſt erſt wahrhaft da in der Individualität. Denn die unendlich theilbare Materie iſt in ſich gleichartig, weil es nur der identiſche, ſich entwickelnde Fluß iſt. Die organiſchen Weſen aber ſind jedes für ſich beſtehend und ins Unendliche von jedem andern verſchieden. Inſofern aber jedes mit ſich ſelbſt identiſch iſt, hat es ſein Princip in der ganzen Gattung und iſt nur der Ausdruck derſelben. — Die ſich bis zur Individualität entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur.

8) In der ganzen Natur iſt das Erkennen nur Widerſchein der Materie und eben deshalb an allgemeine Geſetze gebunden. Jedes Individuum wurzelt in der Materie und iſt damit der unendlichen Mannigfaltigkeit hingegeben, aber einer an ſich geſetzmäßig geordneten, die

es auch nur nach Geſetzen in ſich aufnimmt. Darum iſt in der Natur kein innerer Widerſtreit und keine Willkür, außer derjenigen, welche in der Individualität liegt. Daß die Thiere willkürliche Bewegung haben, das hat ſeinen Grund darin, daß die Nothwendigkeit blos das Handeln des Individuums beſtimmt, nicht den Zuſammenhang mit der übrigen Natur zu einem Ganzen, wie in den unorganiſchen Körpern. Es iſt dieſelbe Nothwendigkeit, aber die Gegenſtände ſind andere, und dies rührt blos davon her, daß der Gegenſatz der unorganiſchen Natur mit dem Organismus nothwendig iſt.

9) In dieſem Gegenſatze iſt eine Prädeſtination des einen Theils für den anderen. Die Identität muß ſich nothwendig auf eine Natur außer ihr beziehen, ſonſt wäre ſie alles. Dieſe Beziehung als ein ganz äußeres Verhältniß iſt Zweckmäßigkeit. Daher giebt es für den Organismus (welcher in ſeiner Vollendung nur der thieriſche iſt) ſelbſt wieder eine doppelte Außenwelt. Denn einmal iſt er entgegengeſetzt der bloßen unorganiſchen Materie und dieſe iſt für ihn von gänzlich unbeſtimmter und begriffloſer Zweckmäßigkeit, als bloßer Träger. Dann aber muß er auch einem Stoffe entgegengeſetzt ſeyn, der ſelbſt beſtimmte Begriffe ausdrückt, die ſich auf ihn als Identiſches beziehen, und dieſer Stoff iſt ſelbſt organiſcher. Daher nähren ſich die vollkommneren Thiere nicht von Erde, ſondern von Pflanzen oder wieder von Thieren.

10) Die Willkür der Thiere bezieht ſich alſo

nicht auf das Princip ihrer Bewegung, denn dieſes iſt durch allgemeine Geſetze gegeben; ſondern auf die unendlich zufällige Mannigfaltigkeit der Erſcheinung. Jene Geſetze, inſofern ſie die Willkür der Thiere beſtimmen, heißen Inſtinct. Alſo ſind die Thiere keine Maſchinen, ſondern ſie haben eine freie Thätigkeit, aber innerhalb beſtimmter Naturgeſetze. Freiheit müſſen ſie haben, weil ſie ſonſt nicht beſtimmte Individuen ſeyn, oder die Identität der Natur darſtellen könnten. Hienach läßt ſich die Art der Erkenntniß beſtimmen, welche die Thiere beſitzen.

11) Jede Berührung des Erkennenden mit einer Außenwelt iſt Empfindung. Da nun auf dieſer Berührung das ganze Weſen der Identität des Thieres beruht, ſo hängt ſein Erkennen vorzugsweiſe von Empfindungen ab. Die Verſchmelzung des Erkennenden mit dem Stoffe der Außenwelt iſt Anſchauung; auch dieſe iſt in dem Thiere. Denn nur durch dieſes Zuſammenfaſſen kann es etwas Identiſches werden. Das Ganze der Anſchauung, inſofern es identiſche Erkenntniß iſt, heißt Vorſtellung.

12) In dem Puncte der Vorſtellung ſcheidet ſich der Menſch vom Thiere. Der Menſch ſetzt ſeine Vorſtellungen ſich ſelbſt als dem Einen entgegen. In dem Thiere iſt das Identiſche blos dasjenige, was ſich in die verſchiedenen Vorſtellungen verwandelt, durch Veränderung, wie ſich andere Dinge verändern.

13) In dem Organismus ſind zwei Gegenſätze:

der des Einen und Mannigfaltigen, in welchem das organiſche Weſen mit der Außenwelt ſteht, und der der Entgegengeſetzten, welcher das Geſchlechtsverhältniß begründet. Beide ſind in demſelben nur die vollkommene Darſtellung des allgemeinen Gegenſatzes der Natur, ohne deſſen Ausbildung überhaupt keine Natur ſeyn könnte. Auf den tieferen Stufen der Natur vermiſchen ſich beide Gegenſätze mit einander. Verſöhnt erſcheinen ſie in dem Weltſyſtem. Denn da giebt es Totalindividuen, die durch Gegenſätze, welche wieder eine Totalität bilden, mit einander verbunden ſind. In dem Weltſyſtem iſt das Band der Nothwendigkeit wirklich geworden. Von dieſem ſind auch jene beiden Gegenſätze abhängig und bloßer Ausdruck davon.

14) Im Weltſyſtem iſt der Grund wirklich geworden und das kann er in dieſem Daſeyn nur als bloßes Verhältniß des Verſtandes. Entwickelt iſt er in den beiden Polen der organiſchen und unorganiſchen Welt. Erſt dadurch iſt alles Erkennen zum Seyn geworden, und Gott iſt in dem Weltſyſtem als Weltſeele. Alle Anſchauung und aller Stoff iſt darin in bloßes Daſeyn übergegangen, aber eben in ein univerſelles Daſeyn, und das iſt eben das natürliche Univerſum.

15) In demſelben hat ſich die Nothwendigkeit vollſtändig zur Exiſtenz entwickelt, aber eben dadurch iſt ſie empiriſche und nicht abſolute Nothwendigkeit geworden. Dies beſteht nämlich darin, daß ſie ſich als Nothwendigkeit nicht ihrer ſelbſt bewußt iſt, ſondern daß die Ele-

mente des Bewußtſeyns in ihr blos in ihren gegenſeitigen Beziehungen auf einander daſind. Dieſe Beziehungen ſelbſt ſtellen die Freiheit dar, inſofern ſie auf das ganz Individuelle gehn. Es iſt Freiheit in der Natur (und darum auch Böſes), aber gänzlich der Nothwendigkeit untergeordnet. Individualität, die nichts weiter als der Ausdruck der Nothwendigkeit iſt, iſt die höchſte Geſetzmäßigkeit.

16) Dieſer ſteht entgegen die Individualität der organiſchen Weſen, welche ganz zufällig iſt, inſofern ſie individuell iſt. Das Zufällige wird durch nichts beſtimmt. Es iſt alſo auch nichts. Soll es etwas ſeyn, ſo muß es durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn, und dadurch kommt das Weſen zur Exiſtenz. Sobald dieſe Selbſtbeſtimmung da iſt, ſo iſt auch eine ganz andere Welt da, die ideale.

17) Eine der größten Schwierigkeiten iſt, die ideale Welt mit der phyſiſchen in die gehörige Verbindung zu ſetzen. Das Phyſiſche als eine bloße Schranke zu betrachten, wie Fichte, reicht nicht hin, da es keineswegs eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit iſt, ſondern feſte Geſetze darſtellt. Der Hauptpunct hiebei iſt, daß der weſentlichen, idealen Welt keineswegs ein bloßer Schein entgegenſteht, ſondern ein Daſeyn.

18) Die Natur iſt es, welche das Nichts, oder das bloße Werden, in ein Daſeyn verwandelt, was Einheit und Totalität in das bloße Schweben und den bloßen Uebergang bringt. Die Entwickelung der Exiſtenz,

die ins unendlich Mannigfaltige geht, löſt den Grund völlig auf und wird zum Nichts gegen ſeine Einheit. Der abſoluten Einheit ſteht in dieſer Entwickelung blos der Moment und die Zufälligkeit gegenüber, welcher eben als Gegenſatz des Wahren das vollſtändige abſolute Nichts ſeyn würde. Aber indem ſich der Grund zugleich in ſeinen Gegenſatz entfaltet und denſelben in dieſer Mannigfaltigkeit ausdrückt, erhält er die Welt über dem Nichts im Daſeyn. Ein Daſeyn, welches nicht zum bloßen Nichts zerſtöbe, kann es alſo ohne Natur nicht geben. (Hieraus laſſen ſich entſcheidende Gründe gegen den Fichtiſchen Idealismus ſchöpfen). Die Natur iſt demnach ſo wenig verwerflich und verdammlich, daß ſie vielmehr allein der Erſcheinung einen wahren Inhalt als Daſeyn giebt. Wäre ſie nicht, ſo wäre das Erſcheinen und Wirklichſeyn die Sünde. Nur durch die Natur läßt ſich die Eigenheit der Dinge rechtfertigen.

19) In der Entwickelung der Gegenſätze, welche die Natur bildet, iſt deshalb der Organismus nicht möglich ohne eine unorganiſche Außenwelt, mit welcher er unter dem gemeinſamen Geſetze der Nothwendigkeit ſteht. Darum zeigt die organiſche Welt ein beſtändiges Entſtehen und Vergehen, welches im Daſeyn nur erhalten wird durch die Subſtantialität, in welcher es ſich auf das All der organiſchen Welt bezieht. Dieſes All iſt ausgedrückt durch das Weltſyſtem, als eine geſetzmäßige Unendlichkeit.

20) So lange wir uns denken, daß ſich die Gegen-

ſätze der Natur blos entwickeln unter dem Geſetz des Gegenſatzes, iſt dieſes Geſetz ſelbſt noch nichts Wirkliches, ſondern blos die Entwickelung. Jenes iſt alsdann blos der Grund der Wirklichkeit. Nun muß aber alles Wirklichkeit ſeyn, denn alles iſt Beziehung. Es muß alſo auch einen Punct geben, wo das Geſetz ſich ſelbſt als bloßer Individualität entgegengeſetzt iſt, und dieſer Gegenſatz iſt zwiſchen dem Weltſyſtem und dem Menſchen. Erſt dadurch iſt die Natur vollendet. Aber auch dadurch geräth ſie mit ſich ſelbſt in den vollkommenſten Widerſpruch. Denn der Menſch iſt nun die Einheit des Geſetzes, und zugleich Gleichheit mit ſich ſelbſt oder Selbſtbewußtſeyn.

21) Da der Menſch auf dieſe Weiſe vollſtändige abſolute Darſtellung der Nothwendigkeit als Einheit und zugleich Identität mit ſich ſelbſt iſt, ſo iſt in ihm der vollſtändigſte Widerſpruch und das Zuſammentreffen der idealen und realen Welt. Und ferner da er zugleich die bloße Zufälligkeit des Werdens und zugleich die abſolute Einheit mit ſich ſelbſt iſt, ſo kann er nur als abſolutes Erkennen, aber in ſeinem Daſeyn betrachtet werden. Es muß alſo hier die Idealphiloſophie ihren Anfang nehmen.

22) Wo das Erkennen Princip iſt, da iſt zuerſt das Weſen dem ganz Individuellen und Zufälligen oder dem reinen Werden entgegengeſetzt. Aus dieſem Widerſpruche entwickeln ſich nun die drei Stufen der Erkenntniß, Wahrnehmung, Verſtand und Wille.

II.

1) Die erſte Erſcheinung des Erkennens als Thätigkeit iſt mit einer äußeren Begrenzung unmittelbar verbunden. Denn ohne Grenze giebt es keine Richtung und keine Thätigkeit. Die Thätigkeit iſt in uns das Gegebene, denn ſie macht uns ſelbſt aus, die Grenze iſt das Gefundene, der Keim der Wirklichkeit, alſo das Augenblickliche, Einzelne. Aber wenn das Erkennen nur an dieſer Grenze offenbar wird, ſo iſt es in Rückſicht auf dieſelbe immer nur ein Individuelles und Endliches. Als reines Erkennen für ſich wird es nur gefaßt im Gegenſatz gegen dieſe Grenze, und da iſt es denn blos die Negation davon, etwas Unbeſtimmtes. Dieſes ſind die Verhältniſſe des empiriſchen Erkennens, welche der Wahrheit nach dem Fichtiſchen Idealismus zum Grunde liegen.

2) Wird aber das Erkennen als ein abſolutes und weſentliches betrachtet, ſo iſt die Grenze nicht mehr bloße Grenze, ſondern das abſolute Seyn des Erkennens ſelbſt oder ſeine Nothwendigkeit, und dieſes iſt die eigentlich ſpeculative Betrachtung. Dieſer Werth des Nothwendigen muß ſich durch die ganze ideale Welt hindurch erhalten, und ſich ſowohl im Einzelnen als im Höchſten und Allgemeinſten auf verſchiedenen Stufen darſtellen. Man muß nur dabei im Auge behalten, daß der wahre Zuſtand der Dinge nicht durch das empiriſche, ſondern durch das abſolute Bewußtſeyn feſtgehalten werden muß.

3) Das Nothwendige zeigt ſich in dem wirklichen Erkennen immer poſitiv als Daſeyn oder Bedingung des

Daſeyns; als Weſen aber negativ, oder als Begrenzung, wie in der Pflicht u. ſ. w. Daher iſt es im ſinnlichen Theile des Menſchen das, was den Trieb zum poſitiven Leben hervorruft; im vernünftigen aber, was denſelben Trieb des Handelns beſchränkt und unter Geſetze bringt. Es kann daher in dieſer höheren Sphäre auch erſcheinen als die bloße äußere Anſtalt zum ſittlichen Leben.

4) Die Verhältniſſe der Freiheit und Nothwendigkeit ſind die Grundlage aller Erkenntniß der Sittlichkeit, und insbeſondere des Rechts. Sie müſſen nur Schritt vor Schritt abgeleitet werden.

5) Die Einheit mit ſich ſelbſt iſt nothwendig zugleich Einheit der Entgegengeſetzten, oder Gegenſatz, welchem die Einheit zum Grunde liegt. Ohne dies wäre ihre Wirklichkeit kein Daſeyn, ſondern bloßer Schein. Dieſe Einheit der Entgegengeſetzten zeigt ſich in der Natur nur als ein Streben derſelben zu einander. Erſt im Erkennen iſt ſie das vollkommene Zuſammentreffen, und da heißt ſie Anſchauung. Inſofern dieſe Anſchauung der Exiſtenzialact iſt, worin Erkennen und Seyn überhaupt erſt daſind, heißt ſie productive Anſchauung.

6) Wenn productive Anſchauung nichts wäre als der Punct der gegenſeitigen Durchdringung, ſo wäre ſie gar nichts. Denn die Thätigkeit oder das Bewußtſeyn wäre damit ausgelöſcht. Da nun das Erkennen nichts anderes iſt als der Act der Selbſtgleichheit ſelbſt, ſo muß dieſer Act auch hier erkannt werden. Es muß Unterſchied und Gegenſatz darin ſeyn. Der Punct des Zu-

ſammentreffens muß alſo mit ſich ſelbſt im Gegenſatze ſtehn. Er kann aber nur zweierlei ſeyn: 1) das Reſultat des Gegenſatzes, worin ſich das Band oder der Grund als Einheit offenbart, und 2) der Act der Sichſelbſtgleichheit. Das erſte iſt die reale, das zweite die ideale Bedeutung der productiven Anſchauung.

7) In der realen Bedeutung iſt die productive Anſchauung Natur, und zwar inſofern es individuelle Natur iſt, organiſcher Körper. Die Thätigkeit des Körpers, in welcher das allgemeine Geſetz der Nothwendigkeit individuell geworden iſt, heißt Leben. Dies iſt nichts anderes als der körperliche, reale, in der Materie thätig gewordene Gedanke. Im Körper iſt das Geſetz individuell, ſeine Einzelheit ſteht alſo nur unter der Geſetzmäßigkeit. Das Beſondere iſt für ihn nur da, inſofern ſeine Geſetze daſſelbe erheiſchen; er iſt ſelbſt Beſonderheit, aber innerhalb ſeiner iſt keine Beſonderheit, ſondern allgemeine Geſetzmäßigkeit. In ſeiner Beſonderheit iſt er der Wirklichkeit anheim gegeben, und ſofern dieſe ſeiner Geſetzmäßigkeit entgegengeſetzt iſt, iſt Krankheit in ihm möglich.

8) Die productive Anſchauung kann aber nicht ganz Körper ſeyn; denn ſie iſt der Act der Sichſelbſtgleichheit. Sie iſt alſo auch etwas in der idealen Bedeutung und zwar Anſchauung im engeren Sinne. Es fragt ſich, wie der Körper von dem Erkennen ſelbſt als Körper erkannt werde. Auf dem gegenwärtigen Standpuncte kann es ihn noch gar nicht als etwas außer ſich erkennen; ſon-

dern blos als ſich ſelbſt, oder ſein eignes Daſeyn. Daß dieſes Daſeyn unter Geſetzen der Nothwendigkeit ſteht, weiß hier nur der, welcher von außen zuſchaut. Als Identität oder Anſchauung im engeren Sinne erhält alſo dieſer ganze Standpunct des Erkennens eine ideale Bedeutung.

9) Sobald er Anſchauung iſt, ſteht er auch im Gegenſatze mit ſich ſelbſt, und das Momentane darin ſteht mit dem reinen Erkennen oder der Einheit im Widerſpruche. Hieraus entſteht das ganze Syſtem der Kategorien. Es iſt der der Anſchauung untergeordnete Verſtand. Was vorher Geſetz der Natur war, iſt jetzt Geſetz des Denkens, aber eben ſo nothwendig und nichts anderes als die in Erkenntniß verwandelte Natur ſelbſt. Nur iſt dasjenige, was in der Natur Gegenſatz des Identiſchen in ſich ſelbſt war, hier Gegenſatz des Identiſchen und Mannigfaltigen geworden. So wie die Natur die Identität im Daſeyn erhält, ſo hier die Kategorien und die in ihnen ſich entwickelnde Einheit des Denkens.

10) Beides iſt nun aber das Ich zugleich, Körper und Anſchauendes, und dadurch entſteht die Berührung mit der Außenwelt, die wir Empfindung nennen, aus welcher ſich der Trieb und das ganze Verhältniß der Sinnlichkeit entwickelt. Der Trieb iſt eine Selbſtbeſtimmung, aber eine unter den Geſetzen der ſinnlichen Empfindung ſtehende. Der Trieb iſt das unbewußte Sichſelbſtſchaffen des Ich, aber eben das unbe-

wußte und nothwendige, welches immer auf eine beſtimmte Einzelheit hinausgeht. Sobald er in die Sphäre der Reflexion erhoben wird, erſcheint er ſelbſt dem Erkennen zwiefach, einmal als bloße Richtung auf das Einzelne und Nichtige und daher verdammlich, und zweitens als Äußerung des Naturgeſetzes und daher rein und gerechtfertigt, ja als das Mittel der ſchönſten Befriedigung.

11) Es fragt ſich, wie der Trieb dem Ich objectiv werde? Durch die Einbildungskraft. Dieſe iſt die Kraft, wodurch das empiriſche Ich ſich ſelbſt als ſeinen Gegenſtand ſetzt und wahrnimmt, und durch ſie erkennt es ſich allemal als beſtimmt durch eine Einzelheit, welches eben der Trieb iſt. Sie ertappt das Erkennen ſchon im einzelnen Handeln und erſcheint alſo immer unter einer beſondern Geſtalt. Durch dieſe wird aber auch zugleich das Geſetzliche in der Befriedigung des Triebes als Allgemeines wahrgenommen, indem die Einheit im Erkennen ſich ſelbſt auch objectiv wird.

12) In dem Triebe wäre aber das Werden als bloßes Werden, welches in nichts zerginge, wenn nicht das ſtehende Seyn in der Einzelheit zugleich wäre; und durch dieſen Widerſpruch entſteht der Verſtand. Die Bedingung der Aufnahme der Erſcheinung in den Verſtand iſt das Syſtem der Kategorien. Dieſes und die Sinnlichkeit durchdringen ſich gegenſeitig in der Reflexion.

13) Die Kategorien, als Formen der Wirklichkeit

gedacht, nehmen aber das Erkennen auch noch nicht aus jenem Fluſſe heraus, in welchem die Sinnlichkeit fortſtrömt. Erſt der abſtrahirende Verſtand fixirt die allgemeinen Begriffe, die darin liegen, und erhebt zugleich die Beſonderheiten ſelbſt zu Begriffen. Der abſtrahirende Verſtand iſt aber gar nicht möglich ohne transſcendentale Abſtraction; denn ſonſt könnte der Begriff als ein Beſonderes nicht mit dem rein Allgemeinen verglichen werden, welches nun das begleitende Bewußtſeyn wäre.

14) Dieſes rein Allgemeine kann aber wieder nichts anderes ſeyn als Einheit mit ſich ſelbſt oder Selbſtbeſtimmung. Dieſes begründet das Handeln. Das Handeln beruht auf einer Anſchauung wie der Trieb, aber auf einer Selbſtanſchauung. Das Ich findet ſich ſelbſt als handelnd, alſo immer ſchon in einer beſtimmten Handlung begriffen.

Um ſich ſo zu finden, muß es ſich von ſich ſelbſt, wie es durch die äußeren Gegenſtände beſtimmt iſt, unterſcheiden, und ſo entſteht der Gegenſatz der reinen Selbſtbeſtimmung und der Beſtimmung des Triebs von außen, worauf die Willkür beruht. Es iſt ein und daſſelbe Ich, welches als Willkür zwiſchen beiden ſchwankt, und dieſe Zufälligkeit iſt die wirkliche gemeine Exiſtenz deſſelben.

15) Damit das Ich handeln könne, muß in der Welt Zweckmäßigkeit ſeyn. Wie die Anſicht der Welt nach den Kategorien die Bedingung aller theoretiſchen Erkenntniß des Beſonderen iſt, ſo die teleologiſche

die Bedingung der praktiſchen. Das Ich erkennt, wenn gleich unbewußt, in dem Stoffe außer ſich, immer nur ſich ſelbſt, erkennt ſich alſo darin auch nach jeder Stufe verſchieden, wo es handeln ſoll, als ein teleologiſches Syſtem. Die Zweckmäßigkeit iſt der dem Handeln untergeordnete Verſtand.

16) Inſofern das Ich in ſeinem Handeln von außen beſtimmt iſt, handelt es auf Objecte, und da iſt es begrenzt durch die allgemeine Natur, welche eben deswegen allen gemeinſchaftlich ſeyn muß, weil ſie das Äußere iſt. Inſofern es ſich ſelbſt beſtimmt, muß es ein Individuum ſeyn, und alſo ins Unendliche begrenzt durch die Iche außer ihm. Das, was es ſelbſt iſt, nimmt es außer ſich wahr als das Andere ins Unendliche. Die Individualität erhält auch das Allgemeine des Ich im Daſeyn.

17) In den ganz einzelnen Äußerungen der Thätigkeit im Sinnlichen iſt das Ich immer nur Modification des allgemeinen Naturgeſetzes. Im Allgemeinen oder dem reinen Willen muß es ſich zugleich als Individuum beſtimmen und iſt dadurch ganz individuell. Der Menſch iſt das Individuum vorzugsweiſe und daher erſcheint ſeine wirkliche Exiſtenz als voraus beſtimmt durch ſeine Individualität. Wo wir am reinſten handeln, ſind wir am meiſten unſerer Individualität unterworfen. Darum giebt es keine vollkommene Sittlichkeit ohne göttliche Hülfe.

18) Durch das Handeln wird die productive Anſchauung und das Selbſtbewußtſeyn mit in Exiſtenz verwandelt. Das ſinnliche Handeln wäre bloße Naturerſcheinung, wenn nicht das reine die Natur durchbräche und die Individualität bis zur Zufälligkeit vollendete. Dieſes blos individuelle Handeln würde wieder ein bloßes Nichts ſeyn, wenn nicht die Natur und ihre Nothwendigkeit es in der Exiſtenz erhielte.

19) Dieſer Widerſpruch, in welchem das Handeln zugleich ſich vernichtet und vollkommen darſtellt, iſt der Urſprung des ganzen Widerſtreits und Kampfs, in welchem unſer ſittliches Vermögen begriffen iſt. Die Natur hat darin einen zwiefachen Werth. Erſtlich macht ſie einen ſolchen ſittlichen Kampf nöthig, weil ſie es iſt, die das Individuum als ſolches in der Exiſtenz erhält und ohne welche es als Beſonderes nicht beſtehen könnte, ſondern in nichts vergehen würde; und zweitens iſt ſie die Darſtellung der höchſten Geſetzmäßigkeit ſelbſt, und vermittelt dadurch eben dieſen Kampf. Die Natur iſt immer das Mittelglied zwiſchen dem Allgemeinen und Individuellen, und in der Rückſicht ganz daſſelbe, was für die Reflexion der Verſtand iſt.

20) Wenn man alſo die Natur anſieht als den Urſprung des Böſen, als das, was die Freiheit zerſtöre, ſo irrt man gänzlich. Sie iſt vielmehr das vollkommene Abbild des Guten, dasjenige, wodurch das Gute ſelbſt objectiv wird, daher unſchuldig und der Gegenſtand unſerer Sehnſucht. Das Böſe kann

nur liegen in der Nichtigkeit des Individuellen, welches freilich nur durch die Natur in der Exiſtenz erhalten wird.

21) Die Natur hat bisher in der ganzen Idealphiloſophie drei Standpuncte. Zwei für den Verſtand, worauf ſich die transſcendentale Logik und die Teleologie beziehen; und einen für den Willen, als das Syſtem der Triebe.

22) Gerade auf dieſem ganz ethiſchen Standpuncte iſt aber auch der Widerſpruch am vollſtändigſten:

1. Wie kann der Wille den Trieb beherrſchen?
2. Wie wird das bewußt Gewollte objectiv?

23) Beides iſt nur möglich durch die Idee, und damit hat die ganze Elementarethik ein Ende, und geht das höhere Gebiet an. In der Idee iſt das Allgemeine mit dem Individuellen eins, ſowohl für den Willen, als für den Verſtand, woraus der vollkommene dialektiſche Verſtand entſteht.

24) Die Anſchauung ſpaltet ſich in zwei Entgegengeſetzte; in jedem von beiden muß das Einzelne nur durch das Weſen angeſchaut werden. Wo ſich das Individuum ſelbſt und dadurch die ganze Welt durch Gott anſchaut, entſteht die Religion; wo es die Außenwelt, und dadurch ſich ſelbſt durch Gott anſchaut, entſteht die Kunſt. In der letzten waltet der Verſtand vor, aber der vollkommene dialektiſche; in der erſten die Anſchauung, in welcher die ſinnliche und Selbſterſchauung durch die vollkommenſte Individualität eins und daſſelbe iſt.

25) Durch Religion und Kunſt iſt die Natur vollendet, aber auch aufgehoben. Wodurch wird nun die Idee wirklich in der Exiſtenz feſtgehalten? Die Exiſtenz iſt immer in Zweierlei, in Verſtand und Natur. Beides muß zuſammenkommen. Denn die Natur giebt dem Verſtande erſt das Daſeyn.

26) Es muß alſo ein Streben in uns ſeyn, in der Natur und im Verſtande das vollkommene Erkennen darzuſtellen. Im Verſtande für unſer eigenes Denken. In der Natur, damit dieſes Denken auch objectiv werde. Dieſes Streben kann aber nur von der Vorausſetzung ausgehen, daß irgendwo Natur und Verſtand daſſelbe ſeyen. Dieſes Streben wird in der Wirklichkeit in einem beſtändigen Kampfe, oder vielmehr in einer beſtändigen Verſöhnung beſtehen.

27) In Rückſicht auf den Trieb muß dieſes Streben dahin gehen, das reine Handeln zum Triebe zu machen und wiederum den Trieb zum reinen Handeln. Die Fähigkeit dazu iſt eine Tugend und heißt die Beſonnenheit. In Rückſicht auf den Verſtand muß es dahin gehen, die Idee als Daſeyn zu entwickeln, und daher die richtige Bedeutung des Daſeyns für die Idee zu finden, und die ſich darauf beziehende Tugend heißt Klugheit.

28) Dieſe Tugenden gehören aber blos zur Elementarethik. Dennoch könnten auch ſie gar nicht exiſtiren, wenn nicht dieſe Entgegengeſetzten ganz daſſelbe wären, und die ganze äußere Welt nicht eine ethiſche

Bedeutung hätte. Wäre der Grund dieſer Bedeutung nicht ſelbſt etwas Wirkliches, ſo würden wir nur unbewußt nach ihm handeln, wie nach einer Regung der Natur. Es wäre ein ethiſcher Fatalismus, das Geſetz wäre uns das Werk einer dunklen Nothwendigkeit, wie es bei den Alten war. Das Bewußtſeyn muß aber vollkommen werden. Der Grund der Zuſammenſtimmung oder die Idee muß Wirklichkeit ſeyn. Aber welche Wirklichkeit? Objectiv, wie die äußeren Gegenſtände, kann er nicht werden, weil er das einfache Sichſelbſtgleichſeyn ſeyn ſoll. Es iſt überhaupt mit der Objectivität anders, als man gewöhnlich glaubt.

29) Indem ich mich ſelbſt als empfindend erkenne, muß ich mich von mir ſelbſt überhaupt unterſcheiden. Indem ich mich ſelbſt handelnd erkenne, weiß ich, daß es mein ganzes reines Ich iſt, welches handelt. Wie erkenne ich dieſes reine Ich? Nicht als äußern Gegenſtand, ſondern als mich ſelbſt, aber doch indem ich mich von mir, als dem von außen beſtimmten unterſcheide; alſo doch als entgegengeſetzt einer beſtimmten äußern Anregung. Die Anſchauung, in der ich mich als handelnd auffaſſe, iſt auch eine Vereinigung der Entgegengeſetzten, wie die ſinnliche Anſchauung. Aber ſo wie ich dort mich als beſtimmt anſchaue durch das Einzelne, ſo hier das Einzelne durch mich.

30) Wie ich nun als Einzelnes auf die Außenwelt wirken kann, das iſt wohl einzuſehen, denn ich ſchaue mich als handelnd zugleich ſelbſt als etwas Äuße-

res an. Aber wie die Außenwelt meine Freiheit aufnehmen und darſtellen könne, iſt eine andere Frage. Es muß eine Welt geben, worin das Gute objectiv, oder das Einzelne Darſtellung der Freiheit ſeyn kann.

31) Dies iſt nur möglich durch die Idee, in welcher Allgemeines und Beſonderes von Anfang an eins und daſſelbe iſt. Die Idee muß aber hier erſcheinen als Handlung. Das kann ſie nicht, wenn ſie blos Allgemeines iſt. Als Beſonderes aber kann ſie auch nicht erſcheinen, denn ſie iſt das Allgemeine. Sie kann alſo lebendig wirkſam nur hervortreten, indem ich ſelbſt mich als Einzelnes erkenne, als Äußerung der Idee, und ſonſt nichts. Ich vergehe mir als Individuum und ſchaue mich an als ein blos Beſonderes in der Idee, und ſo iſt ſie mir Gott.

32) Dieſes iſt blos möglich durch reine Selbſtanſchauung. In jeder Selbſtanſchauung muß etwas anderes ſeyn, ſonſt wäre ſie eine leere Form. Die Stufen ſind dieſe: 1) das andere iſt der äußere Stoff, 2) das andere bin ich ſelbſt als individuell oder einzeln handelnd, 3) das andere iſt Gott. Ich nehme mich ſelbſt wahr, wie ich blos in Gott lebe.

33) In dieſem Moment des Vergehens zündet ſich das göttliche Leben an. Es iſt eine Anſchauung, die ſich ſelbſt aufhebt, an deren Stelle aber das Abſolute ſelbſt tritt. Wir würden derſelben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich ſelbſt wären, und wir ſind es wieder, weil wir als handelnde

Weſen ſelbſt etwas Beſonderes ſeyn müſſen. Indem wir anſchauen, wird uns auch die Idee der Gottheit ſelbſt objectiv. Sie begrenzt unſer Erkennen, nicht inſofern etwas außer uns iſt, ſondern inſofern wir es ſelbſt ſind. Dieſe Objectivität Gottes, die wir anſchauen, weil wir ſelbſt ſind, iſt die Offenbarung. Ohne Offenbarung kann das Weſen nicht wirklich werden.

34) Daß es ein ſolches Weſen über uns giebt, in welchem unſere Individualität blos einzelner Moment iſt, das ſieht der Philoſoph. Aber wie ſoll es dem wirklichen Menſchen ſelbſt zum Bewußtſeyn kommen? Durch das Handeln. Er muß handeln, um zu ſeyn. So lange er blos auf äußere Anregung handelt, weiß er, daß er nicht frei iſt, ſondern ſich ſelbſt dem Äußeren entgegenſetzen muß. Handelt er rein aus ſich ſelbſt, ſo iſt er zugleich Allgemeines und Beſonderes. Als Allgemeines iſt er aber blos die reine Form, die keine Cauſalität hat, als Beſonderes iſt er ſelbſt ein Nichts, das ſich ſelbſt aufhebt. Er muß alſo ſein Handeln ſelbſt erkennen, als das Handeln desjenigen, in welchem Allgemeines und Beſonderes eins iſt; ſo wird ihm mit ſeinem eigenen Daſeyn auch zugleich das Weſen Gottes bewußt.

35) Durch die Idee Gottes wird erſt das Bewußtſeyn mit ſich ſelbſt einig. Denn erſt dadurch wird es ſelbſt in ſeiner Allgemeinheit zugleich individuell. Auf allen den übrigen Standpuncten unterſcheidet es ſich als Allgemeines immer noch von dem Beſonderen außer ihm und in ihm. Erſt hier wird der Menſch frei. Frei

iſt der Menſch nur als exiſtirendes Weſen. An ſich iſt er eins mit Gott und mehr als frei. Denn er iſt die erſchaffene Lebenskraft Gottes. Die bloße Beſchränkung des Handelns durch fremdes Handeln im empiriſchen Bewußtſeyn reicht nicht hin, um die Individualität des Menſchen vollſtändig zu erklären. In dieſen Moment, worin er ſeine Selbſtthätigkeit als wirklich erkennt, fällt auch der, worin er ſich ſelbſt erkennt; und da das Handeln das Reinſte und Freieſte in ihm iſt, ſo iſt dieſe Freiheit zugleich, indem ſie ſich als Einzelheit zeigen muß, bloße Zufälligkeit und Nichtigkeit, und damit wird die ganze Welt ſelbſt zufällig und nichtig.

36) In der Kunſt beherrſcht die Idee als unſer Eigenthum durch den Verſtand die ganze Welt und macht ſie in ihrer Nichtigkeit weſentlich. In der Religion werden wir ſelbſt individuell und nichtig, und eben dadurch erſt weſentlich in der göttlichen Idee. Was auf dieſe Weiſe unſer Bewußtſeyn begrenzt, muß uns in einer Anſchauung objectiv werden, aber in einer, wodurch wir uns erſt ſelbſt als einzelnes Ding objectiv werden, und das iſt Offenbarung.

37) Die beiden Anſchauungen der Kunſt und Religion ſind zwar an ſich dieſelbe, widerſprechen aber auch einander, welches ſich ſchon daran zeigt, daß ſie einander und auch wieder jede ſich ſelbſt aufheben. Es iſt zwar das Leben und der weſentliche Stoff deſſelben ſelbſt darin, aber keine Exiſtenz; jede von ihnen ſetzt die Exiſtenz voraus. Nun wäre aber jenes alles nicht ohne

Exiſtenz, dieſe muß ſich alſo ſelbſt in einem eigenen Syſteme darſtellen, und das kann ſie nur durch den Verſtand.

38) So wie der Verſtand im blos gemeinen Leben das allgemeine Mittel iſt, welches alles auflöſt, und wodurch allein alles da iſt; ſo iſt er hier blos der Uebergangspunct der Idee in die Exiſtenz. Der Uebergang ſelbſt iſt die Sittlichkeit, und die Exiſtenz als ſtehendes, weſentliches Verhältniß der Staat.

Erſter Theil.

Erſter Abſchnitt.

Vom Weſen und Begriff des Staats und Rechts.

1) Der allgemeine Gegenſatz, worauf die wirkliche Exiſtenz des Idealen beruht, iſt der zwiſchen ſinnlicher Wahrnehmung und Freiheit des Willens. Jedes von beiden iſt aber nichts für ſich und berührt ſich gegenſeitig nur im Verſtande, welcher die allgemeine Bedingung des Daſeyns iſt. Das Angenehme, Nützliche, blos Zweckmäßige ſteht immer noch mit dem Guten im Widerſpruch, und doch läßt ſich dieſes, weil es eben durch den Verſtand hindurch muß, nur in jenen Geſtalten wirklich darſtellen.

2) Dieſe Begrenzung zwiſchen dem Sinnlichen und rein Geiſtigen iſt aber gar nichts als das gemeine, em-

piriſche Bewußtſeyn. Um die wahre Einſicht in unſere ſittliche Natur zu erhalten, müſſen wir erkennen, wie dieſes gemeine Bewußtſeyn die Erſcheinung eines höheren iſt, und wie ſich dieſes höhere in demſelben darſtellt.

3) Das Höhere nun iſt das vollkommene Selbſtbewußtſeyn, das ſich ſelbſt gleiche. Dieſes iſt abſolut, wird aber nur wirklich durch einen Act unſerer Erkenntniß, worin es ſich ſelbſt trennt, und mit ſich wieder vereinigt. Setzen wir es als Einheit voraus, ſo entfaltet ſich ſein Gegenſatz in beſtimmten Abſtufungen, bis er ſich wieder in eine Einheit verbindet, die aber unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit wird. So entſtehen Individuen, welche der Ausdruck einer Gattung ſind. Als ein ſolches Individuum erkennt ſich auch der Menſch. Aber das Allgemeine darin, die Gattung, kann er nicht erkennen, inſofern er blos von der augenblicklichen Berührung äußerer Dinge begrenzt iſt. In dieſem Zuſtande erkennt er ſich blos als empfindend, oder als ſinnliches Weſen.

4) In dieſem Zuſtande der Sinnlichkeit wäre der Menſch ein bloßes Nichts, etwas durchaus Zufälliges, das die bloße Erſcheinung einer Kette von Mannigfaltigkeiten wäre. Ein exiſtirendes Weſen wird erſt durch den Verſtand, in welchem ihm ſein allgemeines Inneres, in Geſtalt der Begriffe, durch die Einbildungskraft objectiv wird. Aber die Abſtraction, worin der Verſtand beſteht, ſetzt die allgemeine Abſtraction voraus, wodurch

das Ich ſich ſelbſt von allem außer ihm abſondert und ſich als ſich ſelbſt beſtimmend ergreift.

5) Durch dieſe allgemeine Abſtraction, welche aller beſonderen zum Grunde liegt, ſetzt ſich das Ich dem Objecte überhaupt entgegen. Dieſes kann aber kein blos Gedachtes ſeyn. Es iſt alſo die von außen beſtimmte Objectivität des Ich ſelbſt, welche ihm nun erſcheinen muß als etwas Allgemeines, als das Geſetzmäßige oder die Natur, und zwar, da es ſich hier nur von ſich ſelbſt unterſcheiden kann, als ſeine eigene Natur. Dadurch wird der Trieb ſelbſt etwas Allgemeines und dadurch ſanctionirt.

6) Indem aber das Ich reine Thätigkeit iſt und als ſolche ſich mit der Außenwelt berührt, erkennt es ſich als handelnd. Es ſchaut darin ſich ſelbſt an als das Handelnde, und die Außenwelt als das, worauf gehandelt wird; dieſe ſtört das Handeln nicht blos durch den Widerſtand, den ſie ihm entgegenſetzt, ſondern noch mehr durch den Trieb, den ſie erregt. Wie das Handeln Cauſalität erhält, iſt leicht einzuſehn, da das Anſchauen, worin wir uns als handelnd erkennen, eigentlich kein anderes iſt als das productive Handeln, worin wir uns als anſchauend erkennen.

7) Wenn das Handeln angeſchaut werden ſoll, ſo muß es ein beſtimmtes ſeyn, auch als Selbſtbeſtimmung; denn ſonſt würde es blos als äußere Wirkung erkannt, nicht als Handeln. Dieſe Beſtimmung erhält es nur durch das Daſeyn einer Mehrheit von anderen

Individuen. Das Ich erkennt ſich dadurch ſelbſt als Individuum. Warum erkennt es ſich aber als Individuum? Weil es in ſich die Identität als exiſtirend erkennt.

8) In Beziehung auf das Handeln werden nun die anderen Individuen erſt das rein Objective. Denn ſie ſind das einzige, das wir als ein Außer uns erkennen, welches nicht durch ein poſitives Wirken aus uns heraus, ſondern durch eine in uns geſetzte Negativität das iſt, was es iſt. In ihnen finden wir uns alſo rein begrenzt. Da aber ihr Wirken das unſrige in derſelben Natur begrenzt, ſo müſſen ſie auch dieſelbe Natur mit uns vorſtellen, und erſt dadurch wird uns dieſe rein objectiv; und inſofern ſie unſere Organiſation iſt, entſteht uns der Begriff einer Natur der Gattung und eines Naturgeſetzes.

9) Auf dieſe Weiſe iſt das Ich ein durchgängig beſtimmtes geworden, ſelbſt eine Beſtimmung, eine momentane und nichtige, und das um ſo mehr, als es nicht als Einzelnes, ſondern in ſich ſelbſt als Princip individuell geworden und beſtimmt iſt. Es fehlt alſo durch dieſe Prädeſtination ſeinem Wollen das, was es zum Wollen an ſich macht, das rein Beſtimmende, rein Subjective. Wie kann ihm dieſes objectiv werden? Dies geſchieht durch eine Forderung, durch das, was ſeyn ſoll. Dieſe Forderung iſt das rein Identiſche in der Anſchauung des Individuums, und daſſelbe, was die Identität des Selbſtbewußtſeyns in der mannigfaltigen ſinnlichen Anſchauung iſt.

10) Dieſe Forderung ergeht an das Ich nicht inſofern es Individuum iſt, ſondern inſofern es Ich überhaupt iſt. Es fragt ſich nur, wie dieſes Ich überhaupt von dem Individuum unterſchieden werden könne, da nothwendig das rein Subjective durch das Individuum zur Wirklichkeit kommen oder in das Objective übergehen muß. Es wird dadurch erkannt, daß es nicht in der Begrenzung durch die übrigen Individuen begriffen iſt. Nun kann ich aber, ohne dieſe vorauszuſetzen, gar nicht handeln, alſo auch nicht jenes rein ſubjective Handeln ausüben. Es muß alſo das ſeyn, was in allen Individuen daſſelbe iſt.

11) Um frei handeln zu können, muß ich alſo das erkennen, was in allen Individuen daſſelbe iſt, und zwar muß ich es in mir erkennen. Denn meine Individualität hängt nicht von mir ab, ſondern iſt mir durch den Naturlauf, oder vielmehr durch den bloßen Zufall, durch die Exiſtenz gegeben. Ich bin bloße Exiſtenz, nur das, was ich wirklich bin, und lerne mich ſelbſt kennen blos durch Erfahrung. Was ich aber ſo kennen lerne, das iſt doch zugleich mein Ich ſelbſt, und nichts andres als Ich. Wie ſoll ich denn nun das, was das Allgemeine, und doch zugleich auch Ich ſeyn ſoll, von mir unterſcheiden?

12) Ehe ich es von mir unterſcheiden kann, muß ich es in mir beſitzen, wie die transſcendentale Abſtraction nothwendig der gemeinen vorausgeht. Es muß alſo eine Anſchauung vorausgehen, welche die Bedingung alles Weſens iſt. In dieſer Anſchauung muß ich, inſofern ich

Erkennen überhaupt bin, begrenzt ſeyn durch mich ſelbſt, inſofern ich dieſes beſtimmte Ich bin. Dadurch allein kann das, was in mir Weſen iſt, zur Wirklichkeit kommen. Was heißt aber hier begrenzt ſeyn? Hier giebt es keine theilweiſe Begrenzung. Denn jedes von beiden iſt das Ich ganz. Alſo hebt eins das andere auf. Meine Individualität hebt das Weſen in mir auf, heißt: ich werde ſelbſt ein Nichts, ein Nichts im weſentlichen Sinne, obwohl ich in den zeitlichen und zufälligen Verbindungen immer Etwas bin.

13) Das Weſen hebt die Individualität auf, heißt: dieſe wird ſelbſt zum Weſen. Dies kann nur ſeyn, wenn das Weſen ſich ſelbſt vollſtändig durch meine Individualität ſo wie durch jede andere begrenzt. Dadurch wird die Idee in mir lebendig, und dadurch bekomme ich zugleich eine Anſchauung von dem Weſen an ſich, oder von Gott. Nur in Gott iſt Weſen und Individualität ohne allen Widerſpruch vereinigt. Denn für ihn iſt in jedem Individuum der ganze Grund des Lebens, dagegen für das Individuum das Daſeyn immer nur in dem Grunde, und der Grund außer ihm iſt. Sobald ich auf dieſe Identität mit Gott gekommen bin, ſobald bin ich auch von den Banden des gemeinen Verſtandes gelöſt und kann nun frei dialektiſch verfahren. Denn nur durch den Verſtand werden die Dinge in ihrer Wirklichkeit erkannt.

14) In dieſem Moment liegt beides, Religion und Kunſt. In der Kunſt iſt der Verſtand das Höchſte, weil

Bedeutung hätte. Wäre der Grund dieſer Bedeutung nicht ſelbſt etwas Wirkliches, ſo würden wir nur unbewußt nach ihm handeln, wie nach einer Regung der Natur. Es wäre ein ethiſcher Fatalismus, das Geſetz wäre uns das Werk einer dunklen Nothwendigkeit, wie es bei den Alten war. Das Bewußtſeyn muß aber vollkommen werden. Der Grund der Zuſammenſtimmung oder die Idee muß Wirklichkeit ſeyn. Aber welche Wirklichkeit? Objectiv, wie die äußeren Gegenſtände, kann er nicht werden, weil er das einfache Sichſelbſtgleichſeyn ſeyn ſoll. Es iſt überhaupt mit der Objectivität anders, als man gewöhnlich glaubt.

29) Indem ich mich ſelbſt als empfindend erkenne, muß ich mich von mir ſelbſt überhaupt unterſcheiden. Indem ich mich ſelbſt handelnd erkenne, weiß ich, daß es mein ganzes reines Ich iſt, welches handelt. Wie erkenne ich dieſes reine Ich? Nicht als äußern Gegenſtand, ſondern als mich ſelbſt, aber doch indem ich mich von mir, als dem von außen beſtimmten unterſcheide; alſo doch als entgegengeſetzt einer beſtimmten äußern Anregung. Die Anſchauung, in der ich mich als handelnd auffaſſe, iſt auch eine Vereinigung der Entgegengeſetzten, wie die ſinnliche Anſchauung. Aber ſo wie ich dort mich als beſtimmt anſchaue durch das Einzelne, ſo hier das Einzelne durch mich.

30) Wie ich nun als Einzelnes auf die Außenwelt wirken kann, das iſt wohl einzuſehen, denn ich ſchaue mich als handelnd zugleich ſelbſt als etwas Äuße-

res an. Aber wie die Außenwelt meine Freiheit aufnehmen und darſtellen könne, iſt eine andere Frage. Es muß eine Welt geben, worin das Gute objectiv, oder das Einzelne Darſtellung der Freiheit ſeyn kann.

31) Dies iſt nur möglich durch die Idee, in welcher Allgemeines und Beſonderes von Anfang an eins und daſſelbe iſt. Die Idee muß aber hier erſcheinen als Handlung. Das kann ſie nicht, wenn ſie blos Allgemeines iſt. Als Beſonderes aber kann ſie auch nicht erſcheinen, denn ſie iſt das Allgemeine. Sie kann alſo lebendig wirkſam nur hervortreten, indem ich ſelbſt mich als Einzelnes erkenne, als Äußerung der Idee, und ſonſt nichts. Ich vergehe mir als Individuum und ſchaue mich an als ein blos Beſonderes in der Idee, und ſo iſt ſie mir Gott.

32) Dieſes iſt blos möglich durch reine Selbſtanſchauung. In jeder Selbſtanſchauung muß etwas anderes ſeyn, ſonſt wäre ſie eine leere Form. Die Stufen ſind dieſe: 1) das andere iſt der äußere Stoff, 2) das andere bin ich ſelbſt als individuell oder einzeln handelnd, 3) das andere iſt Gott. Ich nehme mich ſelbſt wahr, wie ich blos in Gott lebe.

33) In dieſem Moment des Vergehens zündet ſich das göttliche Leben an. Es iſt eine Anſchauung, die ſich ſelbſt aufhebt, an deren Stelle aber das Abſolute ſelbſt tritt. Wir würden derſelben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich ſelbſt wären, und wir ſind es wieder, weil wir als handelnde

ſie ganz weſentliche Exiſtenz iſt. In der Religion aber die Anſchauung, weil in ihr das exiſtirende Weſen vorherrſcht. Ohne Anſchauung kann kein Weſen wirklich werden, ſo wie der Verſtand für ſich nichts ſchafft. Was in der Kunſt Symbol und Allegorie, das ſind für die Religion Mythologie und Myſtik.

15) Daß die Dialektik ſich ſelbſt bis über die Gegenſtände der Religion erſtreckt, iſt ein Beweis davon, daß jeder Zweig der geiſtigen Thätigkeit, ſobald er einmal ins Daſeyn getreten iſt, univerſell wird.

16) In Religion und Kunſt iſt die Anſchauung gebunden. Beide ſind Erkenntniß der Dinge an ſich, löſen das wirkliche Daſeyn in Weſen auf, und umgekehrt. Es bleibt noch das Problem, wie ſich in der wirklichen Exiſtenz das Weſen der Idee darſtellen, oder wie es ſelbſt zur Wirklichkeit gelangen könne.

17) In derjenigen freien Thätigkeit, welche der ſinnlichen gegenüber ſteht, und durch das ſogenannte Sittengeſetz blos gefordert wird, kommt die Idee nie zur Wirklichkeit; ſie iſt eine bloße Bedingung der Exiſtenz. Aber die Exiſtenz muß ſich vollſtändig in ſich ſelbſt auflöſen, um der höhern Sittlichkeit fähig zu werden.

18) Nun hat dieſe Thätigkeit eine zwiefache Beziehung, eine auf die äußere Natur, inſofern der Naturtrieb auf dieſelbe gerichtet iſt, und in dieſer liegen die Tugenden der Beſonnenheit und Klugheit; und eine auf die anderen Individuen, inſofern die In-

diviſualität zugleich allgemein ſeyn ſoll, und darin liegen die Tugenden der Gerechtigkeit und Tapferkeit.

19) Alle dieſe Tugenden beſtehen in einem beſtändigen Kampfe und ſind nicht möglich ohne dieſen Kampf. Sie kommen niemals vollſtändig zur Exiſtenz. Denn könnten ſie es, ſo wäre die Exiſtenz ſelbſt aufgelöſt. Eben dies iſt der Grund, warum das Sittengeſetz als eine bloße Forderung erſcheint. Aber auch dieſes könnte es nicht, wenn es nicht in uns wäre, und da, wo es in uns iſt, fand ſich die vollkommene Durchdringung der Idee mit dem Individuum.

20) Wenn dieſe Durchdringung der Grund der Sittlichkeit iſt; ſo muß dieſelbe wirklich werden. Sie wird es nur dann, wenn ſie die Gegenwart der Idee ſelbſt iſt, aber doch auch als ſolche im Werden begriffen iſt. Hiezu finden wir die Möglichkeit in der Vereinigung, daß wir als Handeln zugleich die Idee ſelbſt und zugleich Individuen ſind.

21) Es iſt alſo darin zugleich ein der Zeit unterworfenes Werden und ein ewiges oder beſtehendes Weſen der Idee gegenwärtig.

22) Dieſes Werden iſt das eigentliche Werden ſchlechthin oder das abſolute Werden. Es iſt nicht das Werden eines Individuums, ſondern das der ganzen Gattung. Es iſt nicht ein Werden von etwas noch zu etwas, ſondern ein ſolches, in welchem ſich die Idee oder die Sittlichkeit ſelbſt entfaltet. Dieſes Werden heißt die Geſchichte.

23) Die Gegenwart des Weſens oder der Idee kann ſich auch nur durch Handlungen offenbaren, aber durch Handlungen, die zugleich ein ſtehendes Seyn darſtellen, und das Syſtem, wodurch dieſes möglich wird, iſt der Staat. Dieſer iſt nicht eine Regel, wonach erſt die Handlungen eingerichtet würden, ſondern er iſt das Handeln ſelbſt, aber als urſprüngliches Weſen und ſtehendes Seyn gedacht. Erreicht kann dieſes nicht werden durch das gemeine Handeln; denn dieſes iſt ein bloßer Kampf, der ins Unendliche geht. Es muß alſo ausgehen von der Idee ſelbſt. Dieſe muß erſcheinen als Wirklichkeit, ſonſt könnte ſie nicht von uns erkannt werden, und eben dies iſt der wirkliche Staat.

24) Der Staat iſt das Daſeyn der Idee. Die Sittlichkeit iſt ihr Werden. In der Sittlichkeit herrſcht die Individualität oder die Exiſtenz, im Staat das vollkommene Daſeyn. In der Sittlichkeit verhalten ſich der reine Wille und die Sinnlichkeit, wie im Verſtande Selbſtbewußtſeyn und ſinnliche Anſchauung. Der Uebergang zwiſchen beiden wird nur möglich durch das Handeln, welches ſie zugleich in eine Anſchauung verknüpft.

25) Die Sittlichkeit, die ſich blos auf eine unendliche Bekämpfung der Natur einläßt, iſt blos etwas für die gemeine Einbildungskraft, und ihr Princip als Handeln iſt ein bloßer Begriff. Wenn ſie etwas Wahrhaftes an ſich ſeyn ſoll, ſo muß ſie die Idee darſtellen, oder das göttliche Wirken nachahmen. Aber

ſchaffen kann ſie nicht; ſie muß alſo blos geiſtig ſchaffen, und dadurch wird ſie erſt Sittlichkeit. Auch in Gott iſt dieſes Schaffen, von dem Standpuncte der Güte aus, ein blos geiſtiges, das heißt eben, nicht der Stoff wird verändert dadurch, ſondern blos die Form.

26) Die Idee darſtellen kann ſie nicht, ohne Vorausſetzung eines göttlichen Wirkens, wovon ſie ein Theil iſt. Denn nur durch dieſes iſt es möglich, daß der Begriff mit dem Einzelnen Eins ſey; das heißt, es iſt überhaupt nur dadurch ein Handeln im höhern Sinne des Worts möglich. Die Handlungsweiſe muß es daher immer aus der Religion nehmen, die Vorſtellung von dem Reſultat des Handelns aber aus der Kunſt. Auf dieſe Weiſe iſt ſie alſo immer idealiſirend und ſtrebt ins Unendliche. Sie kann alſo nicht wirklich daſeyn, wenn nicht die Idee ſelbſt wirklich iſt, und dies iſt ſie durch den Staat.

27) Der Staat und die Sittlichkeit des Individuums bedingen ſich wechſelſeitig. Wenn jener als Mittel für dieſe gedacht wird, ſo iſt es nicht zum Behufe des gegenwärtigen, ſondern des ewigen Lebens. Iſt aber der Zweck das gegenwärtige Leben, ſo iſt die Sittlichkeit des Einzelnen nur Mittel für den Staat. Dieſe Wechſelwirkung macht allein die Wirklichkeit des Weſens möglich. In jener Welt wird beides eins ſeyn.

28) Im Staate nun iſt das Recht die Natur, die Politik der Verſtand. Beides muß ſich gegenſeitig ganz durchdringen. Die Sittlichkeit als Natur dar-

zuſtellen und die Idee durch den Verſtand wirklich zu machen, iſt das Höchſte. Auch die Wirkſamkeit des Verſtandes in der Politik muß immer in Recht übergehen, woraus Staats- und Völkerrecht entſteht. Das Recht im engern Sinne drückt blos die Geſetzmäßigkeit des Handelns als eine nothwendige aus; die Politik oder die Staatskunſt iſt blos Darſtellung des Handelns ſelbſt, aber als Idee, ſo daß alle Handlungen und ihre Reſultate der Idee angemeſſen werden. Dieſes geht nur ſo, daß der Staat auf ſich ſelbſt, Menſchen auf einander handeln; denn nur ſo iſt das Object zugleich ein ideales. Nur von dieſem Geſichtspunct aus wird auch auf die äußere Natur gehandelt, und es werden deren Gegenſtände mit Objecte des höhern Handelns.

29) Daß das Recht ſich um das Innere nicht kümmert, rührt blos davon her, daß es gar nichts mit der Individualität zu thun hat. Aber eben ſo wenig hat es auch mit der göttlichen Idee zu thun, ſondern blos mit der durch das ganze menſchliche Geſchlecht hindurchgehenden Naturkraft, wodurch ſie wie Äußeres auf Äußeres auf einander wirken.

B) Idee des Staats.

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Vorbegriffe.

1) Bei der Beſtimmung des Begriffes vom Recht

hat man mannigfaltig geschwankt zwischen Gewalt und Sittlichkeit, und auch der Verstand, als das Gebiet der Verhältnisse, ist von vielen in Anspruch genommen worden. Die Gewalt schien das Princip zu seyn, weil das Recht mit Zwang durchgesetzt wird, und die Menschen sich darin ganz äußerlich zu einander verhalten (Hobbes, und selbst in gewissem Sinne Spinoza). Die Sittlichkeit, weil es doch wieder nicht zu leugnen ist, daß Gerechtigkeit eine Tugend ist (die englischen Moralisten), und besonders im Staate auch positiv auf das Wohl der Menschen hingearbeitet wird. Zum Verstande nahmen besonders die Alten, wie Aristoteles, ihre Zuflucht, weil das Recht offenbar in Verhältnissen und Proportionen der Menschen zu einander besteht. Die Kant'sche Philosophie, die aus Gefühl des Wahren fast immer versucht hat die äußersten Functionen des Erkenntnißvermögens mit einander zu verknüpfen, sieht das Recht als die bloße äußere Erscheinung der Sittlichkeit im Zusammenbestehen mehrerer Individuen an, wodurch es, wenn man es genau erwägt, dem bloßen gemeinen Begriffe der Zweckmäßigkeit unterworfen wird. Diese Ansicht hat sich selbst durch Fichte und Schelling hindurch erhalten. Denn wenn gleich Schelling das Recht eine sittliche Natur nennt, so meint er doch damit eine durch den Verstand errichtete Anstalt, welche nur in der Unfehlbarkeit ihrer Wirkungen den Charakter der Natur an sich tragen soll.

2) Die Ursache dieses Schwankens ist, daß die ganze

neuere Philoſophie zwar die gemeine wirkliche Erkenntniß a priori conſtruirt, ſie aber für die einzige wirkliche gehalten, und nie gezeigt hat, wie die weſentliche Erkenntniß als ſolche in die Wirklichkeit übergehe, worauf doch die eigentlichen Myſterien der Philoſophie beruhen.

3) Die größten Schwierigkeiten in dem ganzen Gebiete der Idealphiloſophie entſtehen daraus, daß ſich das erkennende Princip ſo durchaus verſchieden verhält auf ſeinen drei Stufen als Wahrnehmung, Verſtand und Wille. In der Wahrnehmung iſt es durchgängig von außen beſtimmt, oder vielmehr, es iſt durchgängig beſtimmt, und eben dieſe Beſtimmtheit iſt ſein Aeußeres; bleibt aber eben deswegen in ſich ſelbſt durchaus identiſch und umfaßt als Eins das Mannigfaltige ſchlechthin. Dieſer Zuſtand entwickelt ſich ſelbſt durch die tranſcendentale Abſtraction, wodurch es ſich als reine Einheit dem Mannigfaltigen entgegenſetzt. Im Verſtande dagegen iſt es zwar Allgemeines im Verhältniß gegen das Beſondere, aber keineswegs reine Allgemeinheit, ſondern es muß ſich durch die Begriffe auf beſtimmte Maſſen von Beſonderheit beziehen. Im Willen endlich iſt es durchaus Einheit mit ſich ſelbſt und begrenzt und beſtimmt ſich ſelbſt, wird aber zugleich Individuum und eben dadurch ſelbſt der Beſonderheit und Einzelheit unterworfen. Wie laſſen ſich nun dieſe ganz verſchiedenen Zuſtände vereinigen?

4) Es fragt ſich hiebei zuvörderſt, wodurch werden dieſe verſchiedenen Functionen der Erkenntniß in der

Wirklichkeit zusammengehalten? Offenbar durch den Verstand. Denn die Wahrnehmung wird zur Erfahrung nur durch das System der Kategorien, worin der Verstand die schlechthin allgemeine Form der Aufnahme des Besonderen in den Zusammenhang des Bewußtseyns ist. Der Wille aber kann sich darstellen nur durch die Zweckmäßigkeit oder telologische Beschaffenheit der Erscheinungen, worin der Begriff ganz individuell wird, und die reine Selbstbestimmung deshalb in ihn übergehen kann. Dadurch wird also das Allgemeine in der Selbstbestimmung selbst etwas Besonderes. Aber es hört eben dadurch auch ein jedes von beiden auf, das zu seyn, was es war. Das eine ist nicht mehr die reine Sinnlichkeit, das andere nicht mehr die reine Selbstbestimmung.

5) Der Verstand ist also die Bedingung der Existenz, sowohl der Wahrnehmung als des Willens. Aber beides für sich ist das, was es ist, nur durch Anschauung. In der Wahrnehmung ist das erkennende Princip begrenzt und schmilzt mit dieser Begrenzung in eins zusammen; es schaut sich an als begrenzt und ins Unendliche bestimmt. Im Willen schaut es sich an als handelnd, d. h. als sich selbst begrenzend und bestimmend. Aber das Handeln muß in die Wahrnehmung übergehen. Beide Anschauungen müssen also in Eine zusammenfallen. Das Handeln muß sich nicht selbst bestimmen können, ohne zugleich äußerlich bestimmt zu seyn, und in der dritten

Anschauung muß es sich zu beiden Seiten durchaus gleichgültig verhalten. Dies ist die **Willkür**.

6) Die Willkür ist keineswegs blos die freie Wahl zwischen der Selbstbestimmung und der Bestimmung durch den Trieb von außen. Denn beides ist darin eigentlich gar nicht mehr entgegengesetzt. Der Gegensatz beider Seiten entsteht wieder nur durch Reflexion, indem sich das Ich als Selbstbestimmung sich selbst als einzelner Bestimmtheit von außen entgegensetzt. Diese Reflexion ist die eigentliche Existenz der Willkür und begründet den ganzen Kampf zwischen dem reinen Wollen als Begriff des Ich und seiner zeitlichen Affection. Darauf beruhen die Tugenden der **Besonnenheit** und **Klugheit**, welche blos zur Gymnastik des Willens gehören. Daher können sich in die Gestalt dieser beiden Tugenden die größten Laster kleiden.

7) In dem eigentlichen Momente der Willkür sind, wie gesagt, die Selbstbestimmung und die von außen gar nicht mehr entgegengesetzt, sondern fließen ganz als Eins zusammen. Das Ich bestimmt darin sich selbst von außen und wird zugleich in seinem Innersten von außen bestimmt. Aus dieser reinen Wechselwirkung entsteht die vollkommenste **Zufälligkeit**. In die Willkür ist die Zufälligkeit des Ich selbst. Alles, was die Natur in ihrem Gegensatze, der aus der Anschauung des Grundes hervorgeht, als Nothwendigkeit umfaßt, das ist in der Willkür zur reinen Nichtigkeit verflüchtigt.

8) Das **Handeln**, als reine Willkür gedacht, **hebt**

Beides stört sich und hebt sich gegenseitig auf im Individuum. Denn dieses ist sowohl Trieb als Selbstbestimmung. Jenes, indem es die Mannigfaltigkeit der äußeren Dinge als Besonderes aufnimmt und als Besonderes dadurch bestimmt wird; dieses, indem es als Allgemeines diese Mannigfaltigkeit bestimmen soll. Es kann nicht seyn ohne Beides.

13) Es fragt sich nun, ob beides über einander überwiegen kann, da jedes von beiden doch gleiche Rechte hat. Wäre dies, so müßte etwas zwischen beiden schweben, welches sowohl das Eine als das Andere seyn könnte, und etwas der Art ist die Reflexion. Nur ein reflectirendes Wesen kann zwischen Trieb und Selbstbestimmung schwanken. Die Reflexion besteht blos in einer Unterscheidung, die das Ich macht, zwischen sich selbst, insofern es von außen und insofern es durch sich selbst bestimmt ist. Dieser Reflexion nun kann sich beides auf entgegengesetzte Weise bemächtigen.

14) Insofern nun diese Reflexion, um das Handeln zu seiner Vollständigkeit zu bringen, die beiden entgegengesetzten Elemente ins Gleichgewicht setzt, entstehen daraus die Tugenden der Besonnenheit, Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche alle vier nur zur Gymnastik der Sittlichkeit gehören.

15) In der Besonnenheit strebt das reflectirende Handeln dahin, seine Einheit und Allgemeinheit in aller Mannigfaltigkeit der Triebe und ihrer Gegenstände zu erhalten. Ohne sie würde das Ich von den Sinnen hingeris-

reines Erkennen iſt, ein Äußeres beſtimmen; ohne daß dieſes aufhörte ein Beſondertes zu ſeyn? Bliebe das Einfache blos Allgemeines, ſo könnte es ſich mit dem Beſondern in der Anſchauung gar nicht berühren. Wäre es blos Beſonderes, ſo würde es ſich in die Mannigfaltigkeit des Äußeren zerſpalten. Es muß alſo als Princip ein Beſonderes werden, d. h. ein Individuum. Sobald es aber Individuum iſt, ſo erkennt es ſich ſelbſt im Gegenſatze gegen ſein inneres Allgemeines. Es entſteht ihm eine neue Abſtraction in der Anſchauung ſelbſt und eben dadurch eine Mehrheit von Individuen außer ihm; denn im Gegenſatze gegen eine abſtracte Allgemeinheit giebt es nur eine unendliche Vielheit.

11) Aber als Individuum iſt das Ich kein zufälliges einzelnes Ding, ſondern es ſoll ja eben das ſeyn, was ſich ganz einfach und allgemein ſelbſt beſtimmt; ſonſt wäre es nicht einmal Individuum. Dieſe Selbſtbeſtimmung kann aber nur ſeyn im Handeln, und jene Abſtraction entſteht ſelbſt erſt aus der Anſchauung, die das Handeln iſt. Da nun das Handeln etwas Äußeres iſt, ſo wird ihm dieſe Abſtraction ſelbſt etwas Äußeres oder der Gegenſtand einer Anſchauung, und dieſe iſt es, welche das Sollen oder die moraliſche Forderung genannt wird; nichts anderes als das einfache Bewußtſeyn, welches alles Handeln begleiten muß.

12) Aber dieſem Sollen ſteht beſtändig entgegen daſſelbe Bewußtſeyn, inſofern es ſich unaufhörlich durch die einzelnen Erſcheinungen hervorlocken läßt, oder der Trieb.

Beides ſtört ſich und hebt ſich gegenſeitig auf im Individuum. Denn dieſes iſt ſowohl Trieb als Selbſtbeſtimmung. Jenes, indem es die Mannigfaltigkeit der äußeren Dinge als Beſonderes aufnimmt und als Beſonderes dadurch beſtimmt wird; dieſes, indem es als Allgemeines dieſe Mannigfaltigkeit beſtimmen ſoll. Es kann nicht ſeyn ohne Beides.

13) Es fragt ſich nun, ob beides über einander überwiegen kann, da jedes von beiden doch gleiche Rechte hat. Wäre dies, ſo müßte etwas zwiſchen beiden ſchweben, welches ſowohl das Eine als das Andere ſeyn könnte; und etwas der Art iſt die Reflexion. Nur ein reflectirendes Weſen kann zwiſchen Trieb und Selbſtbeſtimmung ſchwanken. Die Reflexion beſteht blos in einer Unterſcheidung, die das Ich macht, zwiſchen ſich ſelbſt, inſofern es von außen und inſofern es durch ſich ſelbſt beſtimmt iſt. Dieſer Reflexion nun kann ſich beides auf entgegengeſetzte Weiſe bemächtigen.

14) Inſofern nun dieſe Reflexion, um das Handeln zu ſeiner Vollſtändigkeit zu bringen, die beiden entgegengeſetzten Elemente ins Gleichgewicht ſetzt, entſtehen daraus die Tugenden der Beſonnenheit, Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche alle vier nur zur Gymnaſtik der Sittlichkeit gehören.

15) In der Beſonnenheit ſtrebt das reflectirende Handeln dahin, ſeine Einheit und Allgemeinheit in aller Mannigfaltigkeit der Triebe und ihrer Gegenſtände zu erhalten. Ohne ſie würde das Ich von den Sinnen hingeriſ-

ſen und in die Vielheit ihrer Gegenſtände zerſtückelt, zu einem bloßen Aggregat von einzelnen Affectionen werden.

16) Durch die Klugheit ſtrebt eben daſſelbe dahin, das Allgemeine in ihm durch die beſonderen Dinge wirklich zu machen und darzuſtellen. Ohne ſie würde das Allgemeine im Ich zum leeren Begriffe werden, welcher ſich nicht mit der Wirklichkeit verſchmelzen könnte. Wenn er ſich dennoch individualiſiren wollte, ſo würde er in ein bloßes Geſpenſt der Einbildungskraft ausarten.

17) Durch die Gerechtigkeit ſetzt das Individuum andere Individuen außer ſich und wird dadurch erſt in Stand geſetzt, das Allgemeine außer ſich als exiſtirend anzuſchauen. Ohne ſie würde es überall nur wie Beſonderes in das Beſondere eingreifen, und ſo das Handeln ſelbſt vernichten.

18) Durch die Tapferkeit ſtrebt es ſich ſelbſt als Individuum zu erhalten. Ohne dieſe würde es als Individuum einem fremden Handeln hingegeben und verlöre dadurch die Fähigkeit, ſelbſt Handelndes zu ſeyn.

19) In der Reflexion, wodurch dieſe vier Tugenden entſtehen, ſetzt nun das Erkennen ſich ſelbſt ſich ſelbſt entgegen. Der Mittelpunct derſelben iſt das Individuum, welches nach dieſer und jener Seite als Allgemeines und Beſonderes ſchwankt. Sie kann doch aber nur entſtehen in dem Momente des Handelns ſelbſt. Denn nur in Beziehung auf dieſen Moment ſind ihre Gegenſätze da. Sie ſind nur relativ. Eben dadurch iſt ihr Gegenſatz rein unendlich und die Unendlichkeit oder der Moment der Unend-

lichkeit ſelbſt. Nur in dieſem Moment der Unendlichkeit können die Gegenſätze und Beziehungen des gemeinen Verſtandes in das Handeln aufgenommen werden, wo beides an einander und durch einander entſteht, was im Verſtande immer ſchon einander vorausſetzt. Entſtehen kann aber beides nur im gegenſeitigen vollſtändigen Übergange, wo ſich beides auch vollſtändig vernichtet.

20) Dieſer Übergang iſt die Willkür, das bloße Daſeyn oder vielmehr Werden ſchlechthin. Die Willkür hat eben zwei Seiten. Von der einen nimmt ſie eine beſtimmte Art des Handelns an, indem in jedem Handeln, als einer wirklichen Erſcheinung, ein Schwanken und Übergang und gegenſeitiger Übergang zwiſchen beiden Seiten iſt. In dieſer ſich nach entgegengeſetzten Richtungen beſtimmenden wirklichen Exiſtenz liegen die (Elementar-) Cardinal-Tugenden. Aber in eben dieſem Momente liegt auch die einzige Möglichkeit des Handelns, oder die Exiſtenz deſſelben überhaupt. Dieſe aber iſt ein ſo vollſtändiger Übergang zwiſchen beiden Seiten des Ich, daß ſie ſich als reine Unendlichkeit gegenſeitig aufheben, und das iſt die eigentliche Willkür.

21) Der Punct der Willkür iſt alſo der, in welchem ſich die urſprüngliche unendliche Exiſtenz, das reine Werden, offenbart, nicht als Princip, wie in der Dialektik, ſondern als wirklicher Augenblick der Exiſtenz, als Exiſtenzialact. Der Kampf der vier Tugenden entſteht blos daraus, daß dieſer Act in dem Verſtande eine beſtimmte Wirklichkeit annehmen muß. An ſich iſt er Wirk-

lichkeit überhaupt und deswegen erſcheint er der kritiſchen Philoſophie als blos formal.

22) An ſich da iſt dieſer Moment alſo nur, wo ſeine Elemente einander völlig vernichten. Darin iſt die Selbſtbeſtimmung nichts als Beſtimmung von außen, dieſe nichts als jene, und dadurch wird die ganze Wirklichkeit aufgehoben. Beides findet aber ſtatt im Abſoluten, und dieſes tritt alſo durch die Willkür ſelbſt hervor. Inſofern nun die Willkür zugleich die Exiſtenz ſchlechthin iſt und dieſe hier mit dem Abſoluten zuſammenfällt, iſt dieſer Moment die Idee, die Einheit des Abſoluten und der Exiſtenz.

23) Die Idee entſteht alſo im Handeln, oder vielmehr ſie tritt in demſelben hervor und wird die Wirklichkeit ſelbſt. Sie ſteht alſo für jetzt mit demſelben in keinem andern Verhältniſſe, als dem der Identität, nicht in dem der Cauſalität, noch ſonſt in einem andern. Durch ſie allein iſt das Handeln etwas, für ſich iſt es nichts, ja das Nichts ſelbſt; denn es ſtellt die Idee als nichts dar. Wenn ſich alſo das Handeln als bloßes Handeln von der Idee ablöſt und ſich doch in der Wirklichkeit und in einzelnen Handlungen offenbart, ſo wird es ein wirkliches oder poſitives Nichts und dieſes iſt das Böſe. Inſofern es aber die Idee ſelbſt iſt, iſt es das Gute.

24) Gutes und Böſes haben alſo einen gemeinſamen Urſprung in dem Momente, wo die Idee wirklich wird. Will das nichtige Handeln, das durchaus gleich-

gültige, welches nur durch die besondere Welt einen Inhalt bekommt, die Stelle und die Würde der Idee einnehmen, so ist es das Böse. Stellt es aber die Idee dar in der wirklichen Welt, die überall das eine und selbe ist, so ist es das Gute. Das Böse ist nur, weil das Gute ohne das Nichts nicht wirklich seyn könnte. Dem Wesen nach, oder in der Idee, müssen also Gutes und Böses dasselbe seyn. Aber in der wirklichen Welt müssen sie sich unterscheiden.

25) Das Gute, insofern es wirklich erscheint, wird sich also zuvörderst dadurch charakterisiren, daß es überall die Harmonie der Selbstbestimmung, und der von außen voraussetzt, und dieser gemäß sie auch im Besonderen bewirkt. Das Böse dagegen trotzt darauf, daß der Übergang beider in einander überhaupt die Möglichkeit des Handelns ist, und setzt deshalb den Moment der Willkür, der reine Nichtigkeit ist, an die Stelle der Idee. Es ist nicht blos Zufälligkeit im Einzelnen, sondern Zufälligkeit überhaupt und an sich, völlige Gleichgültigkeit, die in dem besonderen Moment das ganze Ewige aufgehen läßt. Der Mensch muß seiner Natur nach zwischen dem Guten und Bösen schwanken, aber in der Idee ist beides in ihm versöhnt.

26) In dem Moment, wo die Existenz und das Wesen durch die Idee in einander aufgehen, ist beides zugleich. Also muß auch in der Idee die ganze Existenz seyn, mit ihren Gegensätzen und Beziehungen; sonst wäre die Idee nichts Wirkliches. Es gehört also zu der Er-

kenntniß der inneren Welt der Idee, die darin liegenden Gegenſätze zu entwickeln, ſonſt würde ſie ſelbſt nichts, oder wenigſtens nichts Erkennbares ſeyn.

27) Zuvörderſt iſt die Idee ſelbſt Exiſtenz, d. h. unendlicher Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen; dennoch muß beides überall zuſammentreffen, wenn es die Exiſtenz der Idee ſeyn ſoll. In der Exiſtenz der Idee muß das Allgemeine ſchlechterdings individuell erſcheinen, und das Individuelle allgemein. Dadurch tritt die ganze Idee in die Welt der Erſcheinung und wird zur Schönheit. Die Schönheit wird wirklich durch einen Act der Idee, der ſich im wirklichen Menſchen als Kunſt wiederholt. In dieſem Acte iſt Anſchauung, aber verbunden mit einer vollkommenen Reflexion, wodurch die Entgegengeſetzten in einander übergeführt werden. Das Erkennen iſt darin ein zwiſchen beiden ſchwebender Verſtand, der aber ſchaffend denkt, indem er in einem jeden der Gegenſätze das, was er aus ihm hervorbringen ſoll, ſchon als gegenwärtig vorausſetzt.

28) Der Kunſt liegt, ſo wie der Idee überhaupt, Selbſtbeſtimmung oder Einheit deſſelben mit ſich ſelbſt zum Grunde. Dieſe muß alſo auch das ſeyn, von wo die Beſonderheit ausgeht und wohin ſie immer wieder zurückkehrt. Daher ſcheint es, als ginge das Beſondere aus dem Allgemeinen hervor, da es doch von Urſprung an damit eins und daſſelbe iſt. Die Idee wirkt die wirkliche Welt nicht dadurch, daß ſie dieſelbe aus ſich herausſetzt, ſondern daß ſie in ſich ſelbſt wirkt, und dadurch

die gemeine Wirklichkeit in jedem Momente aufhebt, oder, was daſſelbe ſagen will, ſich durch ſie vollkommen begrenzt.

29) In der Kunſt iſt das ganze Leben und die Wirklichkeit univerſell. Ihr gegenüber ſteht der Standpunct, wo das Allgemeine ein völlig Beſonderes in ſeiner Selbſtbeſtimmung geworden iſt, und dieſes iſt der der Individualität. Wie erkennt ſich nun der Menſch, inſofern er Individuum iſt?

30) Erſtlich als handelnd und ſich ſelbſt als einzelnes Weſen beſtimmend durch Freiheit. Denn das heißt eben, er iſt Individuum. In dieſer Selbſtbeſtimmung iſt er aber gänzlich dem Zufall anheimgegeben, oder ganz Willkür. Denn er iſt nur das, was er in ſeiner zufälligen Exiſtenz iſt. Als Individuum iſt er aber zugleich der Mittelpunct der Welt; denn das Allgemeine iſt in ſeine Gewalt als Einzelding gegeben. Es ſoll ja das Allgemeine im Erkennen ſeyn, das im Individuum ſich ſelbſt beſtimmt.

31) Dieſe beiden Seiten des Individuums widerſprechen ſich und heben ſich auf. Als Allgemeines iſt es ein einzelnes allen Zufälligkeiten hingegebenes Ding geworden und auf das Beſondere ſoll es zugleich als Allgemeines handeln. Die Beziehung beider Functionen auf einander iſt nur da vollendet, wo ſich beide aufheben, aber da iſt auch der Moment der Anſchauung, in welcher erſt das Ich entſteht. In dieſer Anſchauung iſt ein drittes, welches beides, Allgemeines und Individualität

zugleich und überall iſt und vor welchem das Individuum als die Grenze deſſelben verſchwindet, und dieſer Inhalt der höchſten und weſentlichſten Anſchauung iſt Gott.

32) Noch einmal auf eine beſtimmtere Art. Die ganze gemeine Verſtandeserkenntniß mit ihren unendlichen Gegenſätzen entſteht nur dadurch, daß die Idee, um Exiſtenz zu ſeyn, ſich auf ſich ſelbſt beziehen muß. Dadurch wird ſie zugleich Begriff und einzelne Vorſtellung. In der ſinnlichen Anſchauung iſt eine unverſöhnbare Verknüpfung zwiſchen dem Einzelnen und dem einfachen Erkennen. Über den Begriff entſteht nun durch transſcendentale Abſtraction das Wollen. Dieſes iſt undenkbar ohne Selbſtbeſtimmung, d. h. ohne Zuſammenfallen des Einfachen mit der Begrenzung.

33) Nun iſt aber die Begrenzung von außen ſchon da. Es muß alſo einen Punct geben, wo das einfache Erkennen als Individuum mit der äußeren Begrenzung, zu welcher es das Allgemeine iſt, ſchlechthin in Wechſelwirkung ſteht, und dieſes Schwanken iſt das eigentliche Daſeyn; denn es geht als ein Nichts in die Idee auf.

34) An der einen Seite dieſes Daſeyns liegt die Idee des Schönen, wo das Erkennen als Allgemeines in aller Mannigfaltigkeit des Einzelnen gegenwärtig iſt und die Enden der Anſchauung durch einen vollkommenen Verſtand verbunden werden. Abgeſondert iſt dieſe Idee, weil der gemeine Verſtand beide Seiten trennt und nur immer nach einer Seite abſolut aufgehoben werden kann, um wirklich zu bleiben.

35) Auf der andern Seite entſteht die Religion. Die Mannigfaltigkeit der Welt iſt da ganz in dem Erkennen, welches aber nur Individuum iſt. Da iſt die Welt ganz dem Individuum unterworfen und es kann frei damit ſchalten. Aber dies kann es nicht, wenn es nicht als Individuum zugleich das Allgemeine iſt, weil es ſonſt dieſer Mannigfaltigkeit nur ins Unendliche entgegengeſetzt wäre. Als Individuum hat es dies Allgemeine wieder nur im Begriffe, der hier auch nicht hinreicht. Es muß alſo einer Anſchauung fähig ſeyn, worin es ſich ſelbſt als identiſch mit dem Allgemeinen anſchaut, alſo als eine abſolute Begrenzung oder Äußerung deſſelben, welches alſo ſelbſt allgemeines Individuum ſeyn muß, und dies iſt Gott.

36) Woher kommt nun einerſeits die Spaltung, die den ganzen gemeinen Verſtand ausmacht, und andererſeits die Fähigkeit, doch ſich ſelbſt zu beſtimmen? Das Eine daher, daß der Gegenſatz deſſelben mit ſich ſelbſt in der Exiſtenz ein unendlicher wird, und das Andere daher, daß darin doch nichts anderes als die Selbſtbeſtimmung enthalten iſt.

37) In Kunſt und Religion ſondert ſich alſo das Erkennen ganz von ſich ſelbſt. Jedes von beiden iſt eine eigenthümliche Welt, und jedes iſt auch zugleich Exiſtenz, indem die eine durch den Verſtand, die andere durch Anſchauung die Wirklichkeit mit der Idee verſchmelzt. Aber eben dieſe Wirklichkeit wird in beiden dadurch vernichtet und doch ſoll und muß ſie daſeyn. Sie kann alſo

nur ſeyn, wenn ſie auch ſelbſt zum weſentlichen Daſeyn erhoben wird.

38) Das höchſte Problem der Ethik alſo iſt, die Wirklichkeit zum weſentlichen Daſeyn zu erheben. Wie iſt dieſes möglich? Laſſen wir die Wirklichkeit in ihren Rechten als unendliche Beziehung, ſo iſt ſie eben das, was das Weſen ganz in ſich auflöſt. Wenden wir uns aber blos auf das reine Handeln, ſo wird dadurch die Wirklichkeit ſelbſt vernichtet. Beides wird nun zwar vereinigt durch diejenige Reflexion, auf welcher die Elementartugenden beruhen; aber dieſe bilden ſelbſt nur eine Exiſtenz, in welcher nur die Möglichkeit des vollkommenen und weſentlichen Daſeyns gegeben iſt, welches in der Idee beſchloſſen liegt.

39) Da nun alles Daſeyn auf der Beziehung deſſelben auf ſich ſelbſt beruht, ſo muß auch hier eine Beziehung ſeyn, aber von ſolcher Art, daß ihre Elemente in einander aufgehen und ſie deswegen doch Beziehung bleibe. Es muß eine Totalität des weſentlichen Lebens werden, welche in der Idee Einheit iſt, aber als Totalität die Exiſtenz in ſich aufnimmt und zur Harmonie führt.

Zweiter Abſchnitt.

Vom Weſen des Staats und Rechts.

1) Der Staat iſt die Totalität des weſentlichen Daſeyns, durch welche die Idee des Guten als ein beſtehendes Weltſyſtem im Handeln wirklich gemacht wird.

2) Ein beſtehendes Weltſyſtem ſollte man in dem ethiſchen Gebiete nicht ſuchen, wo alles durch das individuelle Handeln vollbracht wird. Aber das individuelle Handeln iſt ſelbſt auf der Grenze zwiſchen der Idee und dem Nichts und kann dieſem nicht entgehen, wenn die Idee nicht continuirlich als etwas Beſtehendes in die Wirklichkeit übergeht und zugleich derſelben zum Grunde liegt, welches eben nur durch ein Daſeyn geſchehen kann, welches gleichſam über dem wirklichen Handeln durch Handeln errichtet wird. Denn die Idee ſpaltet ſich in der bloßen Exiſtenz in ganz entgegengeſetzte Richtungen, ſo daß Gutes und Böſes nie rein von einander zu unterſcheiden ſind. Erſt durch den Staat bekommt das Gute in ſeinem Stoffe ſeine Sanction für die Wirklichkeit. Für das Weſen hat es dieſelbe in ſich.

3) Inſofern das Einzelne und Beſondere ohne jenen Übergang des Allgemeinen in daſſelbe, den die Idee vermittelt, völlig untauglich zur Darſtellung derſelben iſt, alſo inſofern es aus jener Reflexion der Elementartugenden herausfällt, iſt es das Schlechte (welches wir vom Böſen unterſcheiden wollen) und ſomit auch im gemeinen Leben ein Kriterium des Sittlichen enthalten. Aber in Beziehung auf die höhere Sittlichkeit kann es kein Krite-

rium haben. Denn der Stoff, in welchem ſich dieſe darzuſtellen hat, iſt im Gegenſatze gegen dieſelbe ein Nichts und alſo als Stoff gleichgültig. Das Gute bekommt alſo ſchlechthin und ſeinem Weſen nach ſeine Sanction nur durch die Religion. Aber in Rückſicht auf den Stoff im Einzelnen oder für ſeine Exiſtenz kann es dieſelbe nur durch das Syſtem der Exiſtenz der Idee bekommen, welches der Staat heißt. Hiedurch iſt der Streit zwiſchen dem νόμῳ und φύσει Guten entſchieden.

4) Der Staat muß als das wahre vernünftige Daſeyn in ſich begreifen, das Daſeyn der Idee als Idee. Alles Einzelne hat alſo im Staate nur einen Werth, inſofern es in der Idee iſt, außer derſelben iſt es nichts und muß vernichtet werden.

5) Es fragt ſich nun, wie der Staat die Exiſtenz findet, und ob es möglich iſt, in derſelben ein ſolches weſentliches Daſeyn zu ſtiften. Zuvörderſt kann die Idee nur daſeyn, wo das Handeln iſt und dieſes iſt in den Individuen; in dieſen iſt das Allgemeine und Beſondere daſſelbe geworden, inſofern ſie die Willkür haben. Dieſe Willkür, inſofern das ihr als der Idee Entgegenſtehende ſchlechthin Nichts iſt, nennen wir Freiheit. Das Gebiet der Freiheit iſt alſo auch das des Staates.

6) Nun iſt dasjenige, was das Handeln der Individuen beſtimmen kann, zweierlei; a) die äußere Natur oder das Beſondere überhaupt, kurz dasjenige, wodurch ſie einzelne Weſen ſind, die aber von

ihrer Einheit aus das Mannigfaltige beherrſchen. Dieſes kann hier in ſeiner Wirkung auf den Naturtrieb nicht betrachtet werden, weil es ein freies Handeln ſeyn ſoll, welches geſucht wird, alſo nicht die Sinnlichkeit, ſondern die Idee das Beſtimmende ſeyn ſoll. Auch der Kampf mit der Sinnlichkeit hat hier keine Bedeutung, denn dieſer geht ins Unendliche und hier ſoll ein abgeſchloſſenes Syſtem ſeyn. Das Beſondere, es ſey nun Sinnliches oder Geiſtiges, kurz inſofern es von dem Individuum als ſeinem Mittelpuncte beherrſcht wird, kann alſo hier nur vorkommen als gänzlich der Willkür deſſelben unterworfen, als ein gleichgültiger Stoff, der einem völlig willkürlichen Handeln dargeboten wird.

7) b) Das Zweite, was das Handeln beſtimmen kann, iſt das Allgemeine, nämlich der allgemeine Begriff der Selbſtbeſtimmung. Auch dieſer gilt hier nicht im Gegenſatze gegen das Mannigfaltige und den Trieb; denn das gehört für die Elementartugenden. Er muß vielmehr eine wirkliche Exiſtenz haben und dieſe hat er nur als Gattung, inſofern er durch die Individuen im Ganzen dargeſtellt wird. Es iſt die allgemeine Form der Selbſtbeſtimmung überhaupt, die aber in jedem Individuum zur adäquaten Wirklichkeit kommt, inſofern es nämlich eben blos Individuum iſt. Er iſt in demſelben dadurch, daß jedes Individuum in ſeiner Willkür die ganze Wirklichkeit der Gattung als den allgemeinen Begriff in ſich trägt und äußert.

8) Beides muß im Handeln an und für ſich

ganz eins und daſſelbe ſeyn; nur dadurch kann es die Idee ausdrücken, und doch muß darin eine Beziehung ſeyn, welche eben von der Idee ausgeht und wieder in derſelben endigt.

9) Ob nun das Handeln angeregt wird durch einen beſondern Gegenſtand oder durch den Begriff der Selbſtbeſtimmung, das iſt ganz einerlei. Denn da der Gegenſtand nicht auf den Trieb Bezug haben, ſondern als Gegenſtand der Willkür gedacht werden ſoll, ſo kann er als etwas ganz Gleichgültiges auch den Begriff der Selbſtbeſtimmung erregen. Dieſer aber, da er nur in dem Individuum Realität hat, kann ſich in dem Wirken deſſelben auf einen ganz einzelnen Gegenſtand äußern. Daß alſo das Handeln von der einen oder andern Seite ausgeht, kann das Ziel, die Idee darzuſtellen, weder hindern noch befördern. Daher kommt die ſcheinbare moraliſche Gleichgültigkeit der Handlungen im Staate.

10) Äußert ſich aber der Begriff der Selbſtbeſtimmung durch das Individuum, ſo muß er es auch, da das ein Einzelding iſt, auf eine ganz individuelle Art thun und ſich alſo ganz im Beſonderen darſtellen; alſo muß er entweder dem Triebe nach dem Beſonderen gleichartig werden, oder mit ihm kämpfen, und beides kann er nur ins Unendliche, wodurch eben die Darſtellung der Idee abgeſchnitten wird.

Äußert ſich dagegen das Handeln durch Anregung des Beſonderen, ſo iſt es derſelbe Fall, indem es die Selbſtbeſtimmung entweder erregt und alſo ins Unendliche

hinter ihrem Begriffe zurückbleibt, oder ihr entgegenſtrei-tet als einer leeren Form, ebenfalls ins Unendliche.

11) Dieſe Schwierigkeit entſteht ganz aus der Willkür, oder dadurch, daß ſich das ganze Univerſum in dem Individuum concentrirt. In demſel-ben muß alſo die Idee lebendig werden, als Einheit des Begriffs der Selbſtbeſtimmung und des beſonde-ren Motivs, welches nicht ohne göttliche Einwirkung ge-ſchehen kann; zugleich muß aber auch die Individuali-tät zugleich als Gattung und Beſonderheit und eben des-halb als eine göttliche Welt erſcheinen. Denn der Be-griff der Selbſtbeſtimmung iſt zugleich Individualität, und das Handeln auf den beſonderen Stoff als Allgemeines zugleich der Begriff.

12) Hiernach wird ſich beſtimmen laſſen, von wel-cher Art die Weltordnung ſeyn muß, welche in dieſem ſo vielfältig ſich ſelbſt widerſprechenden Handeln die Idee zum Daſeyn bringen kann. Die Idee wird als ſolche in ihrem Weſen ergriffen durch eine Anſchauung. Eine Anſchauung wird alſo auch hier zum Grunde liegen müſ-ſen, und dieſe wird zunächſt näher zu unterſuchen ſeyn. Aber es wird eine Anſchauung ſeyn müſſen, die ſich völ-lig in Beziehung auflöſt, durch einen vollkommenen Verſtand, weil ſie eben vollſtändiges Daſeyn ſeyn ſoll.

13) Da in der Individualität das ganze Räth-ſel beſchloſſen liegt, ſo iſt ihr Verhalten gegen die Gattung oder gegen ihren Begriff zuerſt zu un-terſuchen. — Wenn die Individuen blos durch ihre

Exiſtenz ihren Gattungsbegriff darſtellen ſollten, ſo bliebe dieſer eine bloße Abſtraction und könnte ins Unendliche nicht erreicht werden. Es muß alſo möglich ſeyn, daß ſie ſich vollſtändig auf dieſen Begriff beziehen, und dieſes iſt nur möglich, wenn der Begriff mit ihnen gleiche Realität hat. Nur dadurch werden ſie eine Totalität in der Einheit des Begriffs und füllen ihn aus. Dieſe Realität erhält er aber nur, wenn er gleichfalls individuell iſt. Und ſo verhalten ſie ſich zu ihm als Totalität zur Einheit und zugleich als das völlig Beſondere zum Begriffe, wobei aber in jedem Beſonderen, der gemeinſamen Realität wegen, der ganze Begriff enthalten ſeyn muß.

14) Nun iſt aber jedes Individuum zugleich ſelbſt der Begriff der ganzen Außenwelt, und dieſem Begriff in ihm ſoll auch das einzelne Motiv oder die Beſonderheit dieſer Außenwelt adäquat ſeyn. Dieſes kann nur ſo geſchehen, daß der Begriff der Individualität ſelbſt, welcher auch in jedem Individuum als allgemein enthalten iſt, den einzelnen äußeren Motiven adäquat ſey. Die äußeren Motive müſſen alſo für das Individuum nur inſofern daſeyn, als ſie die Wirklichkeit des Begriffs der Individualität befördern. Eine ſolche Exiſtenz nun des menſchlichen Geſchlechts, worin ſich die Gattung vollſtändig auf ihren Begriff bezieht, und das Individuum nur für den Begriff der Gattung lebt, iſt der Staat.

15) Im Staate ſoll alſo der ſchaffende allgemeine Begriff, der Begriff des Handelns mit dem

Einzelnen und Beſonderen nicht ſowohl zuſammenfallen, als in harmoniſcher Beziehung ſtehen. Dies kann nur durch einen Übergang beider in einander im Verſtande geſchehen, und dieſe höchſte Ausübung des Verſtandes iſt Politik.

16) Aber dieſer Übergang würde nach Art der Idee beides völlig mit einander aufheben, wenn es nicht ein Mittel gäbe, worin beides exiſtiren könnte, ohne je in einander überzugehen, und dieſes Mittel würde erſt ein wahres Daſeyn bewirken. Was der Begriff ſchafft, das muß ihm ſchon als daſeyend entgegenkommen. Er muß zugleich der Grund deſſelben Daſeyns ſeyn, das er hervorbringt. Die gegenſeitige Beſtimmung durch einander muß ſchon in der Wirklichkeit ſelbſt liegen, als Erſcheinung des Grundes ihrer Einheit. Der ſich auf dieſe Weiſe im Wirklichen äußernde Grund heißt Nothwendigkeit, und die Entwickelung deſſelben in der Wirklichkeit Natur.

17) Ohne dieſe ſittliche Natur, in welcher der Grund oder der Begriff der Gattung als ſolcher wirklich wird, könnte es gar keinen Staat geben. Denn das Handeln würde ſonſt ein abſoluter Übergang der Entgegengeſetzten in einander werden und entweder blos Idee, ohne alle Wirklichkeit, oder blos gemeines Leben, d. i. gemeine Klugheit, und beides würde ſich aufheben. Erſt durch die Natur geht Allgemeines und Beſonderes durch gemeinſame Beziehung und aus dem gemeinſamen Grunde in einander über. Nur durch die ſittliche Natur können die

Individuen als Individuen doch ein weſentliches Daſeyn haben. Sie heißt das Recht.

18) Wie entſteht nun aber das Recht, wie ſind ſeine Verhältniſſe in ihm ſelbſt und wie zur Politik? Der Begriff der Natur beruht darauf, daß der Gegenſatz ſich aus dem Grunde und innerhalb der Identität deſſelben entwickelt und daß die Beſonderheit als ſolche den allgemeinen Begriff in ſich ausdrückt. Wenn alſo irgend eine Beziehung ſtatt finden ſoll, in welcher Allgemeines und Beſonderes als Identiſches in einander übergehen, ſo muß in beiden eine urſprüngliche Einheit ſeyn, worin doch der Gegenſatz als Übergang beider Seiten in einander erhalten wird, und dieſes iſt, da es nur im Handeln ſtatt findet, die ſittliche Natur.

19) Der Sitz dieſes Überganges des Allgemeinen ins Beſondere iſt die Individualität. Denn darin iſt das Allgemeine ſelbſt ein Beſonderes ins Unendliche, und zugleich das Beſondere als Individuum der Begriff alles Einzelnen der äußeren Natur. In derſelben wird alſo auch der Sitz des Rechts als einer ſittlichen Natur ſeyn.

20) Zuvörderſt alſo, indem das Individuum der Begriff der äußern Natur iſt, ſchließt die Individualität unumſchränkte Herrſchaft über die äußere Natur in ſich, aber nur über eine individuelle Natur; denn ſonſt wäre es nicht als Individuum dieſer Begriff; dieſe individuelle Natur iſt das Eigenthum, oder begründet überhaupt das Sachenrecht. Hienach ſcheint es als müſſe jeder Menſch Eigenthum haben und niemand könne

das eines andern werden. Allein, da der Menſch doch ſelbſt wieder zur Außenwelt gehört und das eigentliche Object iſt, ſo kann er auch im Eigenthum eines Andern ſeyn, jedoch nur inſofern ſein Charakter als Individuum oder handelndes Weſen dabei nicht verloren geht. So wie in der organiſchen Natur das Mannigfaltige auch der Einheit untergeordnet iſt, aber nur inſofern in demſelben überall der Begriff der Einheit thätig iſt, ſo auch hier. Daraus entſteht das Recht des Hausvaters, welches allerdings ein dingliches iſt, aber über Perſonen.

21) Da das Eigenthum zugleich derjenige Stoff iſt, den der Begriff des Ganzen zu beſtimmen hat, da wo er in der Politik thätig iſt, ſo hängt daſſelbe in ſeiner individuellen Geſtalt ſehr von dieſer ab, wirkt aber auch ſehr auf ſie zurück.

22) Außerdem daß das Individuum der Begriff der äußern Natur iſt, iſt es auch einzelnes Ding, und ſteht in unendlichen Beziehungen mit allen übrigen einzelnen Dingen, inſofern ſie Individuen ſind. Durch das Eigenthum wird es aus der Abhängigkeit von dem Verhältniß zu andern Dingen, die nicht Menſchen ſind, herausgehoben und ſteht für das Recht in einzelnen Beziehungen nur zu Menſchen. Wie vorher das Individuelle ganz in den Begriff aufgegangen war beim Eigenthum, ſo iſt nunmehr der Begriff ganz in das Individuum aufgegangen.

23) Inſofern nun der Begriff ganz Individualität iſt, muß er ſich in einen Gegenſatz ſpalten, denn

ſonſt wäre er zugleich der göttliche oder abſolute Begriff. Er muß ſich ganz in ſeine Entgegengeſetzten erſchöpfen. Dieſe Spaltung des Begriffes iſt der Gegenſatz der beiden Geſchlechter. Dadurch hat erſt das Individuum ein abſolutes, vollendetes Object außer ſich. Dieſer Gegenſatz iſt derſelbe wie zwiſchen Natur und Wille, aber beides iſt individualiſirt. Erſt durch die Geſchlechtsliebe wird ein Menſch im vollſten Sinne des Wortes das Object eines anderen, ſowohl geiſtig als körperlich; und da es nicht blos das erſcheinende Individuum iſt, welches in dieſem Verhältniſſe ſteht, ſondern der Begriff deſſelben, ſo erfolgt daraus die Ehe.

24) Zugleich iſt aber auch der Begriff als Individualität in unendlichen Verhältniſſen mit allen übrigen Individuen. Wenn dieſe nicht ganz zufällig, ſondern rechtliche ſeyn ſollen, ſo muß ſich in jedem derſelben die urſprüngliche Natur wiederherſtellen, d. h. es muß ſogleich ein Gegenſatz, der in einem gemeinſamen Grunde liegt, darin hervortreten. Es muß keine Handlung ſeyn, der nicht das, was ſie ſchaffen ſoll, ſchon von Anfang an als gegeben gegenüberſtände, d. h. es iſt kein Recht ohne eine Verbindlichkeit. Das thätige Princip in der ſittlichen Natur iſt das Recht, das leidende die Verbindlichkeit.

25) Wo nun das Recht aus dem Begriffe der Individualität überhaupt herrührt, da iſt die Verbindlichkeit allgemein, und ſo iſt es bei dinglichen Rechten; wo aber der Begriff erſt durch den gemeinſamen Grund

entſteht, da iſt die Verbindlichkeit nur auf gewiſſe Perſonen eingeſchränkt. Der gemeinſame Grund iſt die gegenſeitige Einwilligung und darauf beruhen die Verträge.

26) Die dinglichen Rechte ſind analog der Kategorie der Subſtantialität, die perſönlichen der Cauſalität. Hiemit iſt das ganze Gebiet des Privatrechts ausgefüllt.

27) Das Recht eines jeden auf ſeine Perſon, ſeinen Körper u. ſ. w. fließt eigentlich aus ſeinem Verhältniſſe zum Staate, da ein jeder den Begriff des Ganzen ausdrücken ſoll. Daher findet auch in Anſehung deſſelben gar keine civilrechtliche Streitigkeit ſtatt, wie wohl in Anſehung des Eigenthums, ſondern jede Verletzung deſſelben iſt ein Verbrechen.

28) Das Erbrecht wird ſich daraus herleiten laſſen, daß das Eigenthum auf dem Begriffe der Individualität beruht.

29) Endlich hat nun das Individuum noch ein Verhältniß, nämlich das zum Begriffe der Totalität der Individuen, oder zur individualiſirten Idee des Handelns, zur Einheit im Staate. Im Gegenſatze gegen dieſe iſt es das reine Nichts, ſobald es ihr widerſpricht; es wird dadurch ſogleich aufgehoben und zwar durch den Grund oder die Natur, welcher aber hier als frei individualiſirt handelt. Dieſes iſt der Grund der Strafe.

30) Hienach iſt die Strafe vorzugsweiſe die Todesſtrafe, aber nicht in dem Sinne, wie Fichte wollte, daß

der Staat mit dem Verbrecher in den Naturzuſtand zurücktrete, ſondern ganz im Wege des Rechtes. Die Abſtufung anderer Strafen entſteht blos daraus, daß ſich das Recht durch Verhältniſſe und Stufen hindurchzieht, und ſind höhere oder geringere capitis deminutio. Denn das Verhältniß des Individuums zum Rechte kann theilweiſe aufgehoben werden, aber in dieſer Aufhebung liegt die Strafe immer. Hiemit iſt auch das Criminalrecht abgeleitet.

---

1) Nachdem auf dieſe Weiſe das Weſen des Rechts dargeſtellt iſt, kommt es nun auch darauf an, das Weſen des Staates darzuſtellen. Im Criminalrechte geht das Recht wieder in den Staat über; es concentrirt ſich gleichſam darin zu der Allgemeinheit der Individualität, worauf der Staat beruht.

2) Iſt im Rechte das Handeln einem Geſetze unterworfen worden, welches von gleicher Nothwendigkeit iſt wie das Naturgeſetz, ſo wird im Staate das Handeln ſelbſt ein Syſtem der gegenſeitigen Beziehung des vollkommenen Verſtandes, wodurch es zum Stehen und zur vollen Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt gelangt.

3) Da im Staat eben weil er Verſtand iſt, alles auf Verhältniſſen beruht, ſo iſt auch die Geſinnung nur erkennbar in dieſen Verhältniſſen, kann alſo auch nur in dieſer Beziehung der Beurtheilung des Staats unterworfen ſeyn, nicht aber die abſolute Geſinnung. Den-

noch iſt auch die ſich auf dieſe Verhältniſſe beziehende eine wahre, innere und ſittliche Geſinnung und nicht blos ein äußeres Verhalten. Auch würde dieſes letzte gar nicht hinreichen, denn es ſoll ja die Idee als ein ſtehendes Werden dargeſtellt werden, und in Anſehung dieſer kann die bloße Klugheit nicht genügen. Im Einzelnen dagegen können allerdings zuweilen die Formen hinreichen, wo ſie mit der abſoluten und religiöſen Geſinnung collidiren. Erſt durch den Staat wird dieſer Geſinnung der wahre Stoff geliefert und ſie iſt dadurch in die Wirklichkeit vollſtändig eingeführt.

4) Im Staate liegen nun auch wieder mehrere Verhältniſſe, und ſo wie das Recht vom Eigenthum anfängt, in welchem das Individuum als der Begriff der Außenwelt erſcheint, ſo fängt der Staat vom Begriffe der Selbſtbeſtimmung an und endigt in der Beſonderheit oder Außenwelt. Deshalb iſt das Eigenthum eigentlich die äußerſte Grenze der Staatsgewalt und kann zuletzt allein vor Willkür ſchützen.

5) Die Verhältniſſe nun, welche den Staat ausmachen, ſind auch wieder von verſchiedener Art. Zuerſt kommt es an auf den Begriff der Gattung, welcher ſich im Staate darſtellen ſoll. Der Begriff dieſer Gattung iſt aber der der Individualität ſelbſt. Er iſt alſo auch in jedem Individuum vollſtändig enthalten und dadurch unterſcheidet er ſich von jedem Naturbegriffe. Dieſes macht die Freiheit der Individuen aus. Sie beſteht alſo darin, daß in jedem ſich der ganze Begriff

des Staats wiederholt. Sie iſt alſo etwas durchaus Poſitives und nichts, das blos in Abweſenheit des Zwanges beſtände. Vielmehr verträgt ſich damit der Zwang ſehr wohl, wenn ihn die Idee des Staats mit ſich führt.

Wer nicht frei iſt, alſo der Sclave, iſt nicht Mitglied des Staats. Aber eine der höchſten Aufgaben muß ſeyn, die Freiheit ſelbſt bis in die abhängigſten Verhältniſſe hineinzuführen, welches da nur durch recht ſtrenge Formen der Herrengewalt geſchehen kann.

6) Die negative Seite der Freiheit iſt eigentlich die Gleichheit. Dieſe beſteht darin, daß nirgend eine Einzelheit ein Gewicht erhalte, welche nicht die im Einzelnen erſcheinende Idee des Staates ſelbſt iſt. Eine andere Gleichheit giebt es nicht. Das Individuum im Gegenſatze gegen die Idee des Staats oder den Begriff der Selbſtbeſtimmung gilt gar nichts, und iſt daher als blos Einzelnes gänzlich dem Zwecke des Staats unterworfen, der ſich ſelbſt ſeines Lebens als eines Mittels bedienen kann. Aber da es der Begriff des Handelns iſt, ſo darf dies auch blos durch ein in dem Individuum erregtes Handeln geſchehen.

7) Freiheit und Gleichheit ſind aber blos abstracta im Staate, welche erſt Wirklichkeit erhalten, inſofern ein lebendig thätiges Verhältniß gegeben iſt. Denn in der Freiheit und Gleichheit iſt der Begriff blos, wie er in jedem Einzelnen enthalten iſt, und da kann er immer nur als abstractum ſeyn. Soll er als etwas Wirkliches ſeyn, ſo kann er immer nur ſeyn in individueller

Geſtalt und in Beziehung auf etwas, und da hat er auch zwei Bedeutungen: a) iſt er der Begriff der Gattung, Einheit zu ihrer Totalität, und b) iſt er der Begriff des Handelns auf die Außenwelt nach dem Geſetze der Zweckmäßigkeit. Beides muß genau in einander verſchmelzen.

8) Auf dem Verhältniſſe des individuellen Begriffes zur Gattung beruht die Verfaſſung, und da beides darin durch die Beziehung in eine und dieſelbe Anſchauung verbunden wird, ſo kehrt durch ſie die Politik in das Recht zurück. Sie iſt daher vorzugsweiſe geſetzgebend, denn ſie bringt den Grund zur Wirklichkeit. Alle ihre Handlungen ſind eigentlich Geſetze an und für ſich. Ein Geſetz iſt die Erſcheinung des Grundes in der Wirklichkeit, wodurch das Beſondere und Allgemeine vermittelt wird, und das Allgemeine erſt eine beſondere Geſtalt erhält oder zur Regel wird. Daher entſtehen dieſe Staatsgeſetze im Handeln und für das Handeln ſelbſt, inſofern es frei iſt, und ſind das freie Schaffen des Staats. Die Rechtsgeſetze dagegen ſind nur der in beſtimmten, gegebenen Verhältniſſen wirklich werdende Grund. Dieſe müſſen daher gefunden werden.

9) Der Act der Exiſtenz, in welchem alle einzelne Acte liegen, iſt das Staatsgrundgeſetz, und alle einzelne ſind nichts als beſondere Erſcheinungen deſſelben. Dadurch wird erſt die Verfaſſung eine beſtimmte. Die drei Arten der Verfaſſung unterſcheiden ſich nach der Anſicht des Begriffes der Gattung, der zugleich der göttliche Begriff des Handelns ſeyn muß. Dieſer Begriff, als

collectiv gedacht, giebt die Demokratie; gedacht wie er ſich offenbart in den Auserleſenen der Gattung, die Ariſtokratie; gedacht als individueller und eben darum göttlicher Begriff, die Monarchie. Dieſe iſt die beſte, die Ariſtokratie die ſchlechteſte. In der Monarchie müſſen aber die Elemente der übrigen mit enthalten ſeyn. So wie der Monarch durch die Miniſter auf das individuelle Leben einfließt, ſo muß das Volk eine myſtiſche Darſtellung ſeines perſonificirten Begriffs im Adel haben.

10) Durch die Miniſter nun zeigt ſich der Staat als Individuum und wirkt ein in das individuelle Leben und die äußere Natur nach Geſetzen der Zweckmäßigkeit, aber blos um den Begriff des Ganzen zu individualiſiren. Dies können ſie nicht, wenn nicht eben dieſer Begriff des Ganzen ihnen überall im Einzelnen wieder entgegenkommt. Dies iſt in den Corporationen und Gemeinheiten. Ohne die iſt alle innere Politik unrechtmäßig. Selbſt eine Repräſentation des Volkes iſt blos eine andere Art von Tyrannei Weniger über die Vielen, ohne dies.

11) Je mehr alles im Staate nach dem Geiſte des Staates geht, deſto vollkommener iſt er. Nichts darf alſo von ſeiner Aufſicht ausgeſchloſſen ſeyn. Nicht das Privatleben der Einzelnen, welches vielmehr ganz organiſch in ihn eingreifen muß; nicht die Wiſſenſchaft, noch ſonſt etwas anderes. Mit der Wiſſenſchaft beſonders muß er durch ſeine vollkommenen Beziehungen ganz harmoniſch werden.

12) Politik und Recht müſſen im Staate beſtändig in einander eingreifen und ſich gegenſeitig in einander verwandeln. Die Politik giebt dem Rechte die Individualität, aber das beſondere Motiv; ohne ſie würde das Recht ein allgemeiner Begriff und kein lebendiges Naturgeſetz ſeyn. Dagegen giebt ſie aber auch dem Rechte die Freiheit, und ohne das Recht würde die Politik die bloße abſolute Anſchauung ſeyn, die nichts Wirkliches ſeyn kann.

13) Staat und Recht ſind aber auch nicht blos da für das gemeine Leben, ſondern ſie drücken die Idee aus in ihrer Exiſtenz. Es muß ſich alſo auch alles in ihnen offenbaren, was zur Offenbarung der Idee gehört, alſo auch die Religion und die Kunſt. Jene erſcheint darin durch die Kirche, dieſe durch die Sitte. Beide kehren hier gleichſam ihre Pole um. In der Sitte wird der Menſch ſein eigenes Kunſtwerk; in der Kirche wird ſeine Religioſität, die ſonſt ganz individuell iſt, der der Gattung unterworfen; blos um der allgemeinen Harmonie willen.

14) Eine Univerſalmonarchie kann es nicht geben, aber eben ſo wenig auch einen Staatenbund und zwar deswegen nicht, weil die Idee nothwendig individuell werden muß, als Idee der Gattung, nicht aber als abſolute göttliche Individualität, wie in der Religion. In den Verhältniſſen der Völker unter einander treten die vier Elementartugenden wieder ein. Ein Volk iſt blos zu erkennen in der Art, wie ſich die Idee

der Gattung in ihm eigenthümlich erzeugt und ausgebildet hat. Der ganze Begriff gehört der Exiſtenz oder der Geſchichte.

15) Über das Verhältniß des Staates zur Sittlichkeit ſ. S. 319 ff.

C. Staat und Verfaſſung.

1) Der Staat iſt weder etwas Abſtractes, das blos als Regel für die wirkliche Ausführung diente, noch iſt er etwas blos der gemeinen Erkenntniß und dem Gebiete der Zweckmäßigkeit Zukommendes; ſondern er iſt eine in der wirklichen Exiſtenz feſtſtehende Idee, eine bleibende Ordnung und ein ruhendes Univerſum des Handelns.

2) Es gehört alſo zum Staate, daß etwas Weſentliches als ſolches zur Exiſtenz komme, daraus entſteht erſt ein wahres Daſeyn und die Exiſtenz wird etwas Bleibendes und Weſentliches. Dieſes iſt nun freilich bei der Religion auch der Fall, aber hier wird die Exiſtenz als ſolche ganz hinweggenommen und das Weſen tritt an ihre Stelle; dieſes ſoll beim Staate nicht ſeyn, weil eine Exiſtenz ſeyn muß, dieſe aber gemeine Exiſtenz nicht ſeyn darf, als an welche ſich das Böſe anheftet und die vor Gott nichts iſt. Die Gegenſtände der Religion können nicht wirklich ſeyn, nach unſerer Art zu ſprechen, d. h.

Exiſtenz ſeyn; ſondern an ſie können wir blos glauben, indem wir beſtändig unſere Exiſtenz aufheben und das Göttliche an deren Stelle ſetzen. Man könnte alſo ſagen, der Staat, der doch ein Daſeyn begründet, ſey der Religion hinderlich; aber keinesweges ſo lange ein Daſeyn iſt, und dieſes muß wieder ſeyn. Denn wenn wir ohne den Staat gerecht ſeyn könnten, ſo hätten wir die Religion nicht nöthig. Dieſes ſoll aber gar nicht ſeyn, darum exiſtiren wir.

3) Das Handeln, als blos wirkliches betrachtet, iſt etwas ganz Momentanes und Zufälliges; denn es iſt allemal einem Begriffe, als ſeinem Allgemeinen unterzuordnen. Es beſteht aber darin, daß das Bewußtſeyn ſich ſelbſt durch einen beſonderen Gegenſtand und dieſen als einen beſonderen durch ſich ſelbſt beſtimmt. Ohne dies, daß etwas durch das Bewußtſeyn beſtimmt wird, und daß dieſes ſich ſelbſt beſtimmt, iſt kein Handeln.

4) Es fragt ſich nun: was das heißt, das Bewußtſeyn beſtimme ſich durch ſich ſelbſt. Es iſt als Bewußtſeyn Einheit deſſelben mit ſich ſelbſt, es erkennt ſich nur als daſſelbe, was es iſt. Darin liegt keine Beſtimmung, alſo auch kein Handeln. Wenn es alſo ſich beſtimmen ſoll, ſo muß dieſes durch etwas anderes geſchehen, das nicht es ſelbſt iſt, d. h. durch das Beſondere und Mannigfaltige. Dieſes iſt außer ihm, blos inſofern es ſelbſt Einheit mit ſich ſelbſt iſt. Inſofern aber dieſe Mannigfaltigkeit das Bewußtſeyn ſelbſt verändert und modificirt, iſt ſie auch in ihm; denn durch etwas, das nicht in ihm

ist, könnte es nicht modificirt werden. Wenn es also sich selbst bestimmen soll, so muß es sich durch einen äußeren Gegenstand bestimmen. Indem es aber dies thut, bestimmt es auch den äußeren Gegenstand; denn dieser, insofern er eine Bestimmung des sich selbst bestimmenden Bewußtseyns geworden, muß dem Bewußtseyn selbst als etwas ganz anderes erscheinen, als es so für sich war, und darin besteht eben das Handeln.

5) Wenn es also heißt, der Wille setze sich seine Zwecke selbst, oder sey das Vermögen sich selbst zu bestimmen, so kann diese Bestimmung immer keine andere seyn als eine durch einen besonderen Gegenstand. An der Selbstbestimmung allein ist also gar noch nicht zu erkennen, ob der Zweck durch den Willen allein gesetzt, oder von einem äußeren Gegenstande aufgestellt sey; denn sie kann nicht anders als durch einen äußern Gegenstand geschehen.

6) Wenn der Wille einen äußern Gegenstand bestimmen soll, so kann dies nicht anders geschehen als durch das, was in ihm selbst das Mannigfaltige ist. Denn insofern er blos eins mit sich selbst ist, kann er nur ein allgemeiner Begriff in Rücksicht auf das Mannigfaltige seyn; dieser kann aber das Mannigfaltige als solches in seiner Besonderheit nicht bestimmen. Also muß er selbst der Mannigfaltigkeit unterworfen seyn, sonst könnte er auch durch das Mannigfaltige nicht bestimmt werden; er muß also ein einzelnes Ding seyn. Dieses einzelne Ding enthält jedoch zugleich eine Identität mit sich selbst, welche

der Begriff aller denkbaren Beſtimmungen durch das Mannigfaltige iſt.

7) Aber dadurch, daß der Wille der Begriff aller ſolcher Beſtimmungen iſt, iſt er noch kein einzelnes Ding, ſondern er muß auch in ſeiner Identität ſelbſt etwas Beſonderes, eine bloße Modification des allgemeinen Begriffes einer ſolchen Identität ſeyn. Denn wenn das nicht wäre, ſo wäre es nicht in ſeiner Beſonderheit beſtimmbar, ſondern blos in ſeiner Allgemeinheit. Es muß alſo in ſeiner Beſtimmbarkeit ſelbſt ſchon beſtimmt, ſchon ſelbſt ein Einzelnes ſeyn. Ein ſolches Weſen nun, welches der allgemeine Begriff aller Beſtimmung von außen und doch als ſolcher zugleich ein durchaus beſtimmtes und einzelnes iſt, heißt ein Individuum.

8) Iſt es ein Individuum und als ſolches ein beſonderes Ding, ſo iſt ſeine Selbſtbeſtimmung immer nur die Beſtimmung eines beſonderen Dinges. Da es aber als das ſich ſelbſt beſtimmende zugleich ganz Einheit mit ſich ſelbſt ſeyn ſoll, ſo muß in ihm eine Beſtimmung ſeiner ſelbſt überhaupt, oder ein allgemeiner Begriff der Selbſtbeſtimmung ſeyn, wie er auch in jedem anderen Individuum ſtatt findet; und nur unter der Vorausſetzung eines ſolchen iſt ein wahres Handeln als reine Selbſtbeſtimmung möglich, indem ſonſt das Individuum ſich immer nur beſtimmen würde, inſofern es ſchon durch ſeine Beſonderheit beſtimmt iſt.

9) Was von dem Handeln zur beſonderen Exiſtenz kommt, das iſt nur die Einheit der Selbſtbeſtimmung

durch ein beſonderes Ding und der Beſtimmung dieſes Dinges durch jene. Dieſes iſt der Moment des Handelns, der zerfällt in das Wollen und in das äußere Handeln. Beides iſt an ſich ganz daſſelbe und wird nur durch Reflexion geſchieden. Die Reflexion entſteht aber eben dadurch, daß zwiſchen beiden ein Moment des Übergangs ſeyn muß, durch welchen das wollende Individuum mit dem äußeren Dinge verbunden wird.

10) Dieſer Übergang iſt nicht möglich, wenn nicht auch der Begriff der Beſtimmbarkeit von außen und der Begriff der Selbſtbeſtimmung eins und daſſelbe iſt. Wäre dies nicht, ſo würde das Individuum, das doch ganz mit ſich ſelbſt eins ſeyn ſoll, ſich immer nur zum Theil als von außen afficirt erkennen, alſo inſofern es nur ſo ſchon ein Mannigfaltiges iſt, was nichts anders ſeyn würde als das bloße Auffaſſen der gleichgültigen ſinnlichen Wahrnehmung; und wiederum würde es auch auf das Ding nur inſofern wirken, als es daſſelbe durch ſein eigenes Allgemeines beſtimmte, welches blos der Begriff des Dinges ſeyn würde, da es doch daſſelbe durch ſeine eigene Selbſtbeſtimmung beſtimmen ſoll. Jene beiden Begriffe müſſen alſo ein und derſelbe Begriff ſeyn.

11) Wenn wir alſo den Begriff der Beſtimmbarkeit von außen den Trieb und den Begriff der Selbſtbeſtimmung den Willen nennen, ſo müſſen Trieb und Willen daſſelbe ſeyn. Der Trieb iſt eine Verknüpfung des Äußeren und des dadurch beſtimmten In-

neren zur Einheit, und eine ſolche Verknüpfung Entgegengeſetzter in einer dritten Einheit, worin ſie Entgegengeſetzte bleiben, heißt Nothwendigkeit oder Natur; der Wille aber iſt ein Schaffen ſeiner ſelbſt in ſeinem Gegenſatze aus ſeiner eigenen Einheit mit ſich ſelbſt, und eine ſolche Einheit, die ſich aus ihrem eigenen Erkennen zur Wirklichkeit bringt, heißt Freiheit. Es ſind alſo auch Freiheit und Nothwendigkeit daſſelbe.

12) Freiheit und Nothwendigkeit würden aber einander ganz aufheben, wenn ſie nicht in entgegengeſetzten Beziehungen mit einander eins wären. Dieſe Beziehungen laſſen ſich nur unterſcheiden durch ein Drittes zwiſchen ihnen liegendes, welches das Individuum iſt. Unter den Trieb als eine allgemeine Nothwendigkeit der Natur fällt das Individuum nur, inſofern es ſich als dieſes beſtimmte Individuum ſelbſt beſtimmt; unter den Willen oder die Freiheit, als allgemeinen Begriff, fällt es nur, inſofern es ſich als allgemeines Wollen durch ein beſonderes Ding beſtimmt. Das Individuum iſt alſo eben ein ſolcher Moment wie das Handeln, nur daß ſich hier die Begriffe gegenſeitig beſtimmen, wie dort die einzelnen Anſchauungen.

13) Daß aber das Individuum ſich ſelbſt beſtimmt und von außen durch ein beſonderes Ding beſtimmt wird, das iſt wieder nur in dem Momente des Handelns wirklich da; folglich kann der Moment des Handelns ohne dieſe beiden Begriffe und ihr Zuſammenfallen nicht ſeyn. Wirklich ſind alſo dieſe beiden Begriffe nur in der Einheit

der Selbstbestimmung und Bestimmung von außen, und diese ist die Willkür.

14) Die Willkür ist also der eigentliche Act des Daseyns, worin der Mensch ist was er ist. Sie ist zugleich Existenz und Wesen, denn sie ist nothwendig zugleich Einheit der Gegensätze und Übergang derselben in einander ins Unendliche. In diesem Übergange erhält sie sich durch die Reflexion, indem bald die Bestimmung von außen den Willen, bald die Selbstbestimmung den Trieb erregt, und so geht es wechselsweise. Dieses ist das gemeine und blos scheinbare Handeln, das aber zur Existenz unentbehrlich ist.

15) Dieser Übergang oder Erscheinung wäre aber nicht, wenn nicht die Willkür zugleich Wesen wäre; sie ist aber das wahre Wesen des Menschen in seiner Wirklichkeit. Als Willkür nun, oder Verknüpfung der Gegensätze, hebt sie sich ganz auf; sie kann also nur wirklich seyn, insofern sie alles ist, nämlich durch die Idee. In dieser sind jene Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit eins, indem die Selbstbestimmung als Thatsache allemal auch zugleich Bestimmung durch einen nothwendigen Erfolg ist.

16) Das Individuum selbst ist also nichts als Willkür, und sein besonderes Daseyn ist das Handeln, welches nur die Erscheinung der Willkür ist. Weil aber dieses mit Reflexion verbunden ist, so ist es dadurch ein endliches Ding. Es muß beständig handeln, sonst

wäre es gar nicht, und in dieſem Handeln iſt es nichts als Willkür.

17) Inſofern aber das Individuum wirklich in ſeinem Weſen da iſt und nicht blos erſcheint, iſt es nichts als Willkür, und in derſelben ein abſolutes Werden. Es wird durch die Willkür aus ſich ſelbſt. Denn in dieſer ſind die Elemente ſeines Daſeyns eins. Der Gegenſatz der Willkür hebt ſich aber auf in einer Einheit, welche die Idee iſt.

18) In der Idee muß Selbſtbeſtimmung und Beſtimmung von außen ganz eins und daſſelbe ſeyn. Die Selbſtbeſtimmung geſchieht ganz aus ſich ſelbſt, durch die Einheit deſſelben mit ſich ſelbſt, welche alſo der allgemeine Begriff der Selbſtbeſtimmung iſt. Dieſe iſt in der Idee zugleich Beſtimmung durch das Beſondere ſchlechthin, fällt alſo auch mit der Beſtimmbarkeit durch daſſelbe zuſammen und verwandelt eigentlich dieſe in ſich ſelbſt, in ihren eigenen Stoff. Die Idee verwandelt alſo alles in reines Handeln, indem ſie in jedem Einzelnen dieſelbe reine Selbſtbeſtimmung iſt, und die Naturnothwendigkeit in jeder einzelnen Handlung durch Identification der Selbſtbeſtimmung mit der Beſtimmung von außen aufhebt.

19) Soll aber dieſes in der Welt wirklich werden, ſo iſt es nicht eher möglich, als bis in der Naturnothwendigkeit ſelbſt alles zum Begriff erhoben und jedes Einzelne dem Allgemeinen adäquat geworden iſt. Dies geſchieht eben durch das Recht dadurch, daß die Naturnothwendigkeit eine ſittliche, oder eine ſittliche Natur wird;

d. h. daß die Beſtimmung des Individuums durch ſich ſelbſt und von außen auf ein gemeinſames Geſetz der Nothwendigkeit zurückgeführt werde; denn wo dieſes nicht iſt, da findet das Allgemeine in der Idee immer nur Beſonderheiten, die ſich ihrer Einwirkung als blos gemeins entziehen.

20) Es iſt das eine und ſelbe gemeinſame Handeln, welches einmal durch Einwirkung von außen, vermittelſt des Triebes, das anderemal durch Selbſtbeſtimmung, vermittelſt des allgemeinen Begriffes der Selbſtbeſtimmung erregt wird. Beides muß in der Idee ganz eins und daſſelbe ſeyn; da aber in der Selbſtbeſtimmung Einheit und in der Einwirkung von außen die Mannigfaltigkeit iſt, ſo kann nur durch eine vollkommene, der Idee angemeſſene Selbſtbeſtimmung ein ihr gemäßes Handeln bewirkt werden. Dieſes Handeln würde indeſſen als Handeln ein blos abſtractes ſeyn, wenn es nicht zugleich ein wirklich exiſtirendes wäre; darum muß beides, das Handeln vermittelſt der Selbſtbeſtimmung und das vermittelſt des Triebes, in einem feſtſtehenden exiſtirenden Verhältniſſe mit einander ſtehen.

21) Der Trieb als Nothwendigkeit muß das Innere und Äußere in ſich vereinigen, und daraus entſteht eben das Recht. Dadurch hört er auf einſeitiger Trieb zu ſeyn, und die Nothwendigkeit wird ein wahres Gleichgewicht des Inneren und Äußeren. Das Äußere

kann also nicht blos in der Einwirkung des äußeren Dinges bestehen, denn sonst würde es nie der Selbstbestimmung adäquat, sondern es muß damit ein allgemeiner Begriff verbunden seyn; dieser allgemeine Begriff kann aber nicht blos der der Möglichkeit des Handelns überhaupt seyn, denn alsdann würde er immer nur einseitig im handelnden Subjecte liegen, und das einzelne Ding immer als besondere Anregung übrig bleiben. Es muß also mit dem Handeln der Begriff einer individuellen Möglichkeit desselben verbunden seyn, und zwar in Ansehung des bestimmten einzelnen Dinges, und dieser ist die Verbindlichkeit. Diese kann aber nur statt finden, insofern die Möglichkeit zu handeln überhaupt als solche im Subjecte zu beschränken ist; und da dies nur durch andere Individuen statt findet, so geschieht dies nur vermittelst dieser. Dasjenige aber, woran Recht und Verbindlichkeit wirklich werden, ist immer die bestimmte Sache oder Handlung, ausgenommen insofern Recht und Verbindlichkeit als das Wesen des Individuums selbst ausmachend angesehen werden, welches im Personenrecht geschieht.

22) Wenn man also sagt, das Recht beruhe auf dem eigennützigen Triebe, so ist damit nur so viel gesagt, es beruht darauf, daß das Handeln ein Äußeres ist und etwas außer sich hat. Der Trieb selbst wird aber durch das Recht in etwas ganz Anderes und weit Höheres verwandelt, nämlich in eine der Idee adäquate Nothwendigkeit.

II.

Vom Staate im Allgemeinen.

1) So wie das Recht die ſittliche Nothwendigkeit oder Natur poſitiv darſtellt, ſo ſtellt der Staat das freie Handeln aus der Idee als etwas Wirkliches dar. Es iſt hier die Selbſtbeſtimmung das, worauf es ankommt. Dieſe ſoll als allgemeiner Begriff der Selbſtbeſtimmung, oder als Gattungsbegriff der ſich ſelbſt beſtimmenden Individuen, dennoch zugleich ganz wirklich werden, alſo ſeyn in allen Individuen als Allgemeines und zugleich ganz in einem jeden als Beſonderes. Wenn beides ganz eins werden ſoll, ſo gehört dazu nicht blos ein ſolches Verhältniß des Gleichgewichts in einem ſtehenden Zuſtande, ſondern ein wirkliches und doch der Idee angemeſſenes Handeln.

2) Ein ſolches Handeln wird ſeyn müſſen eine Totalität des Handelns, aber nicht durch Beziehung der Gegenſätze auf einander, wie im Rechte, ſondern als Ein individuelles, wirkliches Handeln, wodurch die Idee das an ſich Nichtige, die Willkür, aufhebt, indem ſie es in ihr eigenes höheres und freies Handeln verwandelt. Im Rechte wird die Willkür erſt hergeſtellt, indem ſie in einen allgemeinen Begriff verwandelt wird; hier wird ſie aufgehoben und weſentlich gemacht, indem ſie in eine ſich ſelbſt ſchaffende Freiheit umgeſtaltet wird.

3) Nun ſoll alſo die Idee ſelbſt individualiſirt ſeyn; denn ſie ſoll als Begriff der Selbſtbeſtimmung zugleich handeln. Wenn aber die ſo individualiſirte Idee

handelt, ſo kann das, worauf ſie handelt, nicht in Sachen beſtehen, die blos eine Beſtimmung des Handelns von außen erregen; denn dieſen gegenüber verwandelt ſie ſich ſogleich in den leeren abſtracten Begriff. Sie kann alſo nur auf ſolches Beſonderes handeln, in welchem ſelbſt wieder der allgemeine Begriff iſt, und zwar, doch auf eine individuelle Art, damit ſie ſich auch darin individualiſiren könne, und das können nur Perſonen ſeyn. In den Perſonen iſt aber der allgemeine Begriff des Handelns nur vermittelſt des Rechts. Nun gehört aber zum Handeln doch nothwendig auch ein äußerer Stoff als Sache; dieſe Sache kann aber hier durchaus nur vorkommen, inſofern ſie den allgemeinen Begriff enthält, und das Handeln des Staats zwar als ein individuelles, aber doch nur dem allgemeinen Begriffe nach darauf geht.

4) In den Perſonen ſoll ſich alſo der Staat individualiſiren, wiewohl immer auf eine allgemeine, dem Begriffe angemeſſene Weiſe; im Rechtsſyſtem dagegen kommen die Perſonen ganz in den allgemeinen Begriff. In den Sachen hingegen ſoll der Staat durchaus nur im allgemeinen Begriffe ſeyn, denn ſonſt artet er in ein leeres Abſtractum aus, dahingegen im Rechtsverhältniſſe die Sachen immer das ganz Einzelne ſind. Ein Handeln nun, wobei die Sache ſelbſt blos ihrem allgemeinen Begriffe nach betrachtet wird, und wovon ſie doch der Stoff iſt, kann nicht die Subſtanz der Sache betreffen, ſondern iſt Gebrauch. Der Staat macht alſo von den Sachen Gebrauch; denn dieſer iſt die Ausübung der Will-

kür auf eine Sache, welche aufhört gemeine Willkür zu ſeyn, ſobald die Sache nicht als beſondere, ſondern blos als allgemeiner Begriff ihrer ſelbſt gilt. Der Gebrauch wird alſo erſt ein Gebrauch ſchlechthin durch den Staat. Von Perſonen darf man keinen Gebrauch machen: denn ſie ſind im Staate immer individuell; in ihnen darf blos der Staat ſich individualiſiren. Es iſt daher wohl nichts unſinniger, als die Meinungen neuerer Staatsſophiſten, wonach ſogar Sachen durch Perſonen repräſentirt werden ſollen.

5) Die Perſonen ſind alſo ſelbſt das individuelle Handeln des Staats, die Sachen der allgemeine Stoff dieſes Handelns. In dieſem Sinne ſtehen Perſonen und Sachen in der Mitte zwiſchen den Functionen des Staats als eines Allgemeinen und eines Individuellen, ſo wie einzelne Sachen und einzelne Handlungen in der Mitte ſtanden im Privatrechte. Dieſe beſtimmten dort die beiden abgeſonderten Zweige des Sachen- und Forderungenrechts. Hier ſchließt ſich das Syſtem ab, indem ſie als ganze Perſonen und als Gebrauch der Sachen überhaupt mit in die Totalität aufgehen. Der Gebrauch der Sachen iſt hier nur, damit der individualiſirte Begriff im Staate handeln könne, die Perſonen, damit er ſich in ihnen wirklich als Gattungsbegriff individualiſire. Beides kann nicht durch ſolch einen beſtehenden Zuſtand entſtehen, wie im Rechte, ſondern nur durch Handeln, aber durch ein Handeln in der Totalität.

6) Der Gebrauch der Sachen iſt alſo im Staate

nur, damit kein gemeiner Gebrauch ſey. Warum kann der Staat an den Sachen kein Eigenthum haben? Weil er blos der individualiſirte allgemeine Begriff ſelbſt und deſſen Verhältniß zur Sache ein ganz abſtractes iſt. Iſt er der Begriff des Handelns ſchlechthin, ſo muß auch ſein Handeln oder Gebrauch ein Handeln ſchlechthin, d. h. ohne beſtimmtes Eigenthum ſeyn. Wenn der Staat als Individuum ein Eigenthum hätte, ſo würde er dadurch den übrigen Individuen coordinirt, und ſeine Übermacht würde ſogleich zur Gewaltthätigkeit führen. Inwiefern aber die einzelnen Mächte im Staate ein Eigenthum haben können, wird ſich in der Folge ausweiſen, noch mehr aber, inwiefern ſie auf Sachen fundirt ſeyn können.

7) Nun ſcheint es aber doch, als ſey der Staat blos ein Verhältniß zwiſchen Perſonen, wobei die Sachen nur vorkommen, inſofern darauf ein gemeiner Gebrauch möglich iſt. Und in der That kann der Begriff des Staats auch nur wirklich werden in Perſonen und in ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander. Als bloßer Begriff des Handelns würde er gar nichts ſeyn, noch wirken. Die eigentliche Wirklichkeit des Staats beruht daher auch nur auf dem Verhältniſſe der Perſonen unter einander; als Begriff des Handelns und Gebrauch der Sachen würde er ganz abſtract bleiben, und dieſe beiden Dinge, auf welchen die Willkür beruht, heben ſich auf in dem dritten, nämlich dem Wechſelverhältniß der Perſonen unter ſich, worin wieder die einzelne Perſon und die einzelne Sache gegen einander

aufgehen. Der Begriff des Handelns nun wird eben dadurch individualiſirt, daß alles ſich in den einzelnen Individuen darſtellt; der Gebrauch der Sachen dagegen verallgemeinert dadurch, daß er ganz aus dem Princip der individualiſirten Idee, alſo zu allgemeinen Zwecken geſchieht.

8) Wenn ſich nun der Staat in Perſonen darſtellen ſoll, ſo iſt das erſte Erforderniß, daß dieſe Perſonen in ihrer Beſonderheit dem allgemeinen Begriffe des Rechts entſprechen, und das bewirkt die Juſtiz. Zweitens müſſen ſie aber auch ſchon von Anfang an in einem beſtehenden Verhältniſſe begriffen ſeyn, worin ſie die Idee des Staats individualiſiren, und das bewirkt die Verfaſſung.

9) Die Juſtiz iſt deswegen da, weil die Willkür, auf deren Begriff der Staat beruht, auch das gemeine Leben der Menſchen ausmacht, in welchem es beſtändig Abweichungen von dem Begriffe des Rechts giebt. Sie dient alſo dazu, den Rechtsbegriff überall wirklich zu machen und anzuwenden. Dieſes geſchieht nicht durch bloße Anwendung eines abſtracten Begriffs als Regel; denn der würde gar keinen Stoff in der unendlichen Mannigfaltigkeit finden; ſondern durch Vorausſetzung des ſchon allgemein in der Natur liegenden rechtlichen Begriffs, der nur vom Staate durch die Geſetzgebung individualiſirt und vom Richter in dieſer Individualität wirklich gemacht wird. Die Juſtiz iſt alſo die Möglichkeit des Staats und deshalb ſeine allgemeinſte und unentbehrlichſte Stütze.

10) Stellt die Juſtiz alles unter dem allgemeinen

Rechtsbegriffe dar, ſo iſt in der Verfaſſung die Individualität und beſondere Exiſtenz des Staats zu erkennen, aber nicht als eine zufällige endliche Individualität, ſondern als die des Gattungsbegriffs. Dieſer letzte iſt ein nothwendiger und allgemeiner und es muß alſo der Staat als Individuum immer eine ſolche Allgemeinheit in ſich tragen, alſo nothwendig aus entgegengeſetzten Elementen beſtehen, die in einander wirken und dadurch ein bleibendes Verhältniß begründen. Iſt aber auch die Verfaſſung ein bleibendes Verhältniß, ſo iſt ſie es doch eben nur in einer ganz beſtimmten beſonderen Exiſtenz, die eben dadurch zu einer weſentlichen erhoben iſt. Daher iſt die Verfaſſung zugleich etwas ganz Hiſtoriſches und Gegebenes und nichts deſto weniger im höchſten Sinne weſentlich. Sie iſt die Nothwendigkeit des Staats, die aber hier mit der Möglichkeit ganz zuſammenfließt, daher iſt auch Recht darin, und wiederum in der Juſtiz freies Handeln des Staats durch Geſetzgebung und Politik.

11) Endlich das Dritte zwiſchen beiden iſt die eigentliche Politik, oder das politiſche Leben des Staats, die Wirklichkeit deſſelben, in welche ſich hier die Entgegengeſetzten ganz auflöſen. Dieſes politiſche Leben muß gänzlich geſchwängert ſeyn mit der Einheit des Nothwendigen und Möglichen, welche den Act des Lebens ſelbſt angiebt, der immer zugleich ein ganz beſonderer und ein ganz allgemeiner ſeyn muß. Dieſes politiſche Leben geht aus vom Staate, iſt in den Einzelnen nur beſchränkt durch den Rechtsbegriff, hat aber den po-

ſitiven Zweck alles Handelns der Einzelnen und alle Wirkſamkeit auf Sachen in ein Handeln des Staats zu verwandeln, während der individualiſirte Begriff ſelbſt immer nur als Begriff des Ganzen handeln kann.

III.

Von der Verfaſſung.

1) Die Verfaſſung iſt der Zuſtand des Staats, wodurch die Idee als individualiſirt und handelnd, aber ſo, daß ſie in dieſem Handeln immer den allgemeinen Begriff der Gattung ausdrückt, fixirt wird. Durch ſie wird bewirkt, daß jedes Handeln des Staatsindividuums dem allgemeinen Begriffe entſpreche, oder daß ſeine Handlungen lauter ideale oder abſolute Handlungen werden, daher alle Privathandlungen davon gänzlich ausgeſchloſſen ſind. Wo ſich an die Stelle dieſes idealen Princips ein perſönliches eindrängt, da entſteht Despotie, ſofern die Einzelnen damit einverſtanden ſind, wo nicht, Tyrannei.

2) Zu einer jeden Verfaſſung, ſie ſey welche ſie wolle, gehört, daß der Staat in ſeiner Idee ganz als Individualität erſcheine, und daß zugleich beſtimmt ausgedrückt ſey, dieſe Individualität ſtimme mit dem allgemeinen Begriffe vollkommen überein. Denn da im Staate alles nur in Verhältniſſen und Beziehungen beſtehen kann, und die volle Einheit der Individualität und des Begriffs gar nicht würde zur Exiſtenz kommen können, ſo muß die Allgemeinheit immer beſtimmt ausgedrückt ſeyn. So wie aber der Staat als Individuum in allen ſeinen Hand-

lungen den Charakter der Allgemeinheit tragen muß, ſo muß er als allgemeiner Begriff durchaus auf beſtimmte Weiſe modificirt ſeyn, weil er ſonſt ein bloßes Abſtractum ſeyn würde; und dieſer in der Totalität der Individuen modificirte Begriff heißt das Volk.

3) Hierin liegt ſchon, daß das Volk niemals als ein collectives Ganzes gedacht werden kann; denn ſo würde es immer nur einen allgemeinen Begriff vorſtellen. Würde es aber dennoch als etwas Wirkliches fixirt durch Beziehung auf gemeinſame Zwecke und Vermögen, ſo würde es immer nur eine Gemeine darſtellen, nicht aber einen Staat. Die individualiſirte Einheit möge alſo ausgedrückt werden wie ſie wolle, ſo muß ſie nie als das Reſultat des Collectiven erſcheinen, auch nicht als Abſtractum, ſondern immer als eine gegebene Wirklichkeit der Idee, durch welche auch das Volk als eine beſondere Totalität erſt zur Wirklichkeit gelangen kann.

4) Es bleibt alſo in jeder Verfaſſung ein Unterſchied und Gegenſatz der individualiſirten Idee und des gegebenen Volks. Hier iſt das Individuelle das Allgemeine und die Gattung das Beſondere. Daher haftet dem Individuellen der Begriff des Vollkommenen und Ewigen und Unveränderlichen an, und dieſes iſt eigentlich die Majeſtät. Die Handlungen dieſes Beſtandtheils dürfen daher immer nur Äußerungen der Majeſtät ſeyn, und er muß ſich ſeiner Perſönlichkeit ganz entäußern. Dagegen kann das Volk im Gegenſatze gegen die Majeſtät nicht handeln, es kann blos den allgemeinen Charakter

der Handlungen erhalten. Überhaupt iſt das Verhältniß beider Seiten zu einander, welches eben Verfaſſung iſt, dasjenige, was in dem Handeln des Staats der poſitive Ausdruck der Idee iſt, ſo wie die Juſtiz das Negative der Idee enthält.

5) Es kann alſo eigentlich mehrere Verfaſſungen der Idee nach gar nicht geben, wohl aber mehrere hiſtoriſch entſtandene, ja unendlich viele; denn es wird immer auf die Art und Weiſe ankommen, wie ein Volk hiſtoriſch erſcheint, um danach ſeine Verfaſſung zu beſtimmen. Dennoch muß es verſchiedene Arten der Verfaſſung geben, weil ſie etwas zur Exiſtenz Gehöriges und im Gegenſatze Begriffenes iſt. Es kommt nämlich blos auf die Art und Weiſe an, wie die individualiſirte Idee in ihrem Verhältniſſe zum Volke gedacht wird.

6) Es giebt hienach zwei allgemeine Claſſen, jenachdem das Individuum als das Volk beſtimmend und mit in ſich befaſſend, oder das Volk ſelbſt als in ſeinem Begriffe individualiſirt und perſoniſicirt gedacht wird. In beiden giebt es entgegengeſetzte Abweichungen.

A. Das Individuum iſt gänzlich über die Exiſtenz erhaben und wirkt nur durch Wunder, Theokratie, wo Kirche und Staat eins ſind, und die Gottheit nothwendig zum Nationalgott wird.

B. Die Individualiſation geſchieht durch den äußern Zweck, in Rückſicht deſſen die Nation eins iſt; hier entſteht eine Gemeinde, welche entweder Handlungen und zwar im engern Sinne Handel und Wandel, oder das

Eigenthum, alſo Ackerbau zum Hauptzweck hat. Hier wird alles dem Zwecke angemeſſen werden und ſchon dadurch den politiſchen Charakter verlieren. Dieſe ſind indeſſen nicht geradezu der Idee zuwider, ſondern nur die äußerſten Grenzen, worin der Staat auf der einen Seite die Exiſtenz, auf der andern die Idee ganz verläßt. Es ſtimmt hiemit ſehr wohl überein, daß in Theokratien das Volk in der Regel ackerbauend iſt, in gemeindeartigen Republiken aber die Geiſtlichkeit großes Gewicht zu haben pflegt, damit ſich die Idee nach entgegengeſetzten Richtungen wieder ergänze.

7) In der Mitte zwiſchen beiden ſtehen nun zwei wahre Verfaſſungen, die monarchiſche und republicaniſche, und zwar von der letzten Gattung die, welche man gewöhnlich Demokratie zu nennen pflegt. In der erſten iſt die Idee in einer beſondern Perſon individualiſirt, welche aber zum Volke in einem ſolchen Verhältniſſe ſteht, daß ſie in ihrer Individualität nichts anderes als den allgemeinen Begriff ausdrücken kann, oder vielmehr wirklich ausdrückt. In der demokratiſchen, die wirklich eine ächte Verfaſſung ſeyn ſoll, wird der Begriff des Ganzen ſelbſt als ein Individuum aufgeſtellt, und es muß dafür geſorgt werden, daß er ganz als Individualität erſcheine; alſo iſt es am beſten, wenn es eine oder mehrere bleibende Perſonen ſind, wie Conſuln u. dergl. Auf keinen Fall darf aber darin das Volk collectiv genommen werden, oder als eine blos auf Sachen fundirte Gemeine.

8) Dieſe beiden Arten nähern ſich nun einander in verſchiedenen Modificationen und verſchmelzen auch wohl in einander. Die Monarchie iſt republicaniſch, wo der Monarch blos als die Darſtellung des Volks betrachtet wird, wenn auch nicht als deſſen Mandatar. In der Regel wird er da gewählt, und ſeine Handlungen ſind ihm beſtimmt vorgeſchrieben durch allgemeine Regeln, die aus dem allgemeinen Begriffe des Volks fließen. Dahin kann man Polen rechnen, oder die ſpartaniſchen Könige, wo die Zweizahl die Gewalt der Könige ſo ſchwächte, daß ſie nicht mehr als Wahlkönige vermochten. Die Republik dagegen iſt ariſtokratiſch, wo das Volk ſeinen Gattungsbegriff als individualiſirt in einer ganzen Claſſe von Menſchen abſetzt. Dieſe artet am allerleichteſten in perſönliche Übermacht einzelner Individuen oder Familien aus. Wo die Ariſtokraten blos durch Vermögen ausgezeichnet werden, da nähert ſich dieſe Verfaſſung der blos collectiven Demokratie, und es iſt ſchon eine Auflöſung der politiſchen Ideen, entſteht auch gewöhnlich aus der Demokratie. In der Regel ſind in der Republik geborene Claſſen, weil der Begriff als gegeben angeſehen werden muß, und daher beſtehen auch die in reinen Demokratien vorkommenden Unterabtheilungen faſt immer in Stämmen nach der Geburt. Sind dieſer Stämme mehrere und ſind ſie fundirt auf beſtimmte Lebensweiſen, ſo heißen ſie Kaſten. Sie haften zwar nicht an Sachen, aber ſie theilen doch das Volk und ordnen es nach Begriffen des gemeinen Lebens und ſind daher unpolitiſch.

Eben deshalb ſteigt auch nur der individualiſirte Staatsbegriff zu einer unerreichbaren Höhe, ſo daß eine Theokratie oder ein Prieſterſtaat daraus wird; und die in dieſer Form vorkommende Monarchie kann kaum eine andere ſeyn als eine despotiſche und doch der Disciplin der Prieſter unterworfene. Dieſe Art von Verfaſſung vereinigt den Aberglauben mit dem rohen gemeinen Leben. Aus ihr als der chaotiſchen Naturgrundlage der übrigen entfalten ſich nach und nach Demokratie und Despotie, bis ſie ſich in der geſetzmäßigen Monarchie wieder vereinigen. Die Ariſtokratie und jene Art von Monarchie, wo der Monarch das Volk darſtellt, können wahre Verfaſſungen ſeyn, indem die Elemente derſelben in ihnen liegen; ein Kaſtenſtaat iſt aber etwas ganz Rohes und verwirrt dieſe Elemente ſo in einander, daß er zu Grunde gehen muß, wenn eine ordentliche Verfaſſung entſtehen ſoll. Er kann ſich nur ſo lange halten, als Religion, Staat und Anſchauung der Natur noch bei einem Volke in der urſprünglichen Miſchung in einander liegen. Es vereinigt ſich in ſolchen Staaten, was ſich ſonſt gegenüber ſteht, nämlich Disciplin in der Theokratie, und Eigennutz, ſey es auch öffentlicher, in der auf Sachen fundirten Republik.

9) Die Disciplin geht auch in der Überreife der Staaten oft von der Wiſſenſchaft aus, und dieſe führt noch mehr zur Tyrannei als die theokratiſche, und iſt gewöhnlich ein Deckmantel derſelben, kann aber eben deswegen in allen Verfaſſungen vorkommen; der Eigen-

nutz aber kann auch den ganzen Staat in eine Finanzanſtalt verwandeln, ſobald er ein Syſtem der Zweckmäßigkeit an die Stelle des politiſchen ſetzt und den Rechtspunct verläßt, und das kann ebenfalls in verſchiedenen Staatsverfaſſungen geſchehen. Dieſes ſind daher Zwecke der Verwaltung, die mit in die Verfaſſung erhoben werden, welches leicht geſchieht, wo alles nach leeren Begriffen geſondert wird; in jenen Kaſtenſtaaten ſind auch dieſe beiden Begriffe noch chaotiſch in einander liegend, und daher der Rechtsbegriff gewiß ſehr untergeordnet.

10) Die Monarchie und die Demokratie können nun auch ſehr leicht ausarten, jenachdem in der erſten der Monarch als Perſon ſelbſt ſchon angeſehen wird, als den Begriff in ſich ſchließend, und dies iſt Despotie; oder es dem Volke nur darum zu thun iſt, daß in der Summe der Einzelnen der gemeinſame Wille liege, und dies iſt Ochlokratie. Wo aber in der Monarchie der Regent blos als Privatperſon handelt, iſt er Tyrann, und wo das Volk blos auf das Wohl eines jeden Einzelnen für ſich ausgeht, da iſt Anarchie, und damit hört der Staat auf. Beider bedient ſich das Schickſal gewöhnlich, um veraltete Staaten zu einem neuen Leben zurückzuführen, oder ſie zu Opfern für fremde Gewalt zu machen.

11) Da die Individualität des Gattungsbegriffes der eigentliche Sitz der Staatsidee iſt, ſo beruht der Staat auf dem Volke, als auf ſeiner wirklichen Bedingung; deswegen hat aber die Majeſtät noch gar nicht ihren Sitz

im Volke; die Wirklichkeit entſteht immer erſt aus der Perſönlichkeit deſſelben. Dieſe kann nun freilich Perſonification des Volks ſeyn, und eben deshalb giebt es auch demokratiſche Verfaſſungen; aber das, was an dieſen eigentlich demokratiſch iſt, bleibt doch in der Regel nur der Grund, das eigentliche Handeln wird doch noch von einem andern Princip hergenommen. Daher muß auch die Demokratie immer etwas haben, dem eine urſprüngliche idealiſche Würde anhaftet, ſeyen es auch nur Staatsbeamte mit disciplinariſcher oder autokratiſcher Macht und Würde, wie z. B. auch zu Athen. Die wahre Verfaſſung wird aber eben deshalb immer die Monarchie ſeyn. Indeſſen gehört ſie nicht für alle Stufen der Entwickelung, und es giebt überdies noch ein Geſetz, wonach ſich die Verfaſſungen hiſtoriſch zu einander verhalten müſſen, wovon erſt in der Folge bei der Geſchichte die Rede ſeyn kann. In der folgenden Entwickelung der Verfaſſung muß alſo vorzugsweiſe von der Monarchie die Rede ſeyn.

1. Von der Monarchie.

1) Der Zweck des Staates iſt das Handeln des Gattungsbegriffes als Individuum, wodurch auch das Handeln aller einzelnen Individuen in ein Handeln des Staats verwandelt wird. Alſo keinesweges ein beſonderer Zweck, weder ein allgemeiner, daß etwa ein beſtimmter Begriff des Guten darzuſtellen wäre, noch ein empiriſcher, als der bloße Genuß des gemeinen Lebens. Vielmehr iſt der Staat ſich ſelbſt Zweck. Dieſer iſt aber auch

nicht blos formal, daß er blos die Handlungen der Einzelnen durch einen allgemeinen Begriff beſchränkte. Er iſt material, indem er ein Handeln der Idee ſeyn ſoll, die Idee aber die Einheit der Gattung iſt, und dieſes Handeln der Idee ſoll mit dem jedes Einzelnen identiſch ſeyn. Dieſe Übereinſtimmung des Allgemeinen und Beſonderen würde man eine bloße Form nennen können, wenn es außer einander läge. Sie wird aber auch material, ſobald man nur gegenwärtig hat, daß es ein Handeln ſeyn ſoll. Jedoch überwiegt darin nicht der Stoff oder die Anſchauung, ſondern wirklich die bloße Beziehung durch den Verſtand; aber durch den höheren, realen Verſtand. Den Stoff giebt erſt die Geſchichte und Religion.

2) In der Monarchie muß alſo der Monarch als der individualiſirte Begriff des Volkes erkannt werden, und daß er dies ſey, ausgemacht ſeyn; er muß nie Privatperſon ſeyn, weder zu ſeinem Vortheil, noch zu ſeinem Nachtheil. Seine Würde muß erblich ſeyn, oder der König nie ſterben, weil der Begriff immer derſelbe bleibt.

3) Um aber ſein abſolutes oder allgemeines Handeln zu beurtheilen, welches durch die Verfaſſung ausgedrückt wird, müſſen wir nothwendig ſein Verhältniß zum Volke kennen. Es fragt ſich, welches Verhältniß kann er zu demſelben haben, wenn er den Begriff deſſelben darſtellt? Man muß nur hier feſt halten, daß der Begriff auf verſchiedene Weiſe erſcheinen muß, einmal als Individuum

und einmal als Gattungsbegriff (aber nie blos als collectivum). Denn auf dieſer Gegenſeitigkeit beruht die ganze rechtliche Natur des Staats.

4) Nun kann ſein allgemeines Handeln nur beſtehen in zweierlei, einmal in der Beſtimmung alles vorkommenden einzelnen Handelns, und zweitens im Gebrauch der Sachen, der aber auch nur ein allgemeiner und der Idee gemäßer ſeyn kann. Es fragt ſich, wie wird ſich ſeine Idealität erkennen laſſen in dieſen Handlungen am Verhältniſſe zum Volke? Das Volk muß darin nothwendig erſcheinen, wie es als Volk an dieſen Begriffen Antheil nehmen und ſie eben dadurch in ihrer Allgemeinheit erhalten kann.

5) Zuvörderſt: inſofern das Volk aus *einzelnen Individuen* beſteht, kann es hier nicht zur Sprache kommen. Denn inſofern iſt es nicht der Gattungsbegriff als Allgemeines, ſondern ſtellt dieſen nur in einem jeden Einzelnen für ſich und ſo individualiſirt dar. Hierin liegt die *Freiheit der Einzelnen*, welche der *Majeſtät des Königs* entſpricht und eben ſo heilig ſeyn muß als dieſe. Daher iſt die *perſönliche Freiheit* nirgend ſo groß wie in der wahren Monarchie. In disciplinariſchen Staaten iſt ſie beſchränkt durch den ſtets einſeitigen Begriff vom Guten, der darin herrſcht; in Republiken durch den Gattungsbegriff, der dort durch die beſtimmte Nationalität auch den Charakter jedes Einzelnen beſtimmt, in andern durch den Gemeindegeiſt. In der wahren Monarchie iſt ſie aber als Individualität eigentlich

ſanctionirt. Der Staat kann ſich alſo in die Angelegenheiten Einzelner gar nicht miſchen, und doch ſind ſie ſo frei nur, indem ſie ganz als Darſtellungen ſeiner Idee, alſo für ihn handeln.

6) Das Volk muß alſo ſchon als Begriff des Ganzen erkannt werden; nur ſo kann es mit dem Könige, inſofern dieſer Individualität des Begriffes iſt, in einem gemeinſamen und allgemeinen Handeln zuſammentreffen. Zum Begriff kann es ſich aber im Staate auch nur concentriren an einer äußeren Einheit, an einer Beſonderheit, die es dazu bindet, und dieſe kann keine andere ſeyn als die Gemeinſamkeit des Handelns und der Sachen, welche die Gemeinde darſtellt. Einzelne Eigenthümer können hiebei nicht in Anſchlag kommen, weil ſie den Begriff nicht repräſentiren. Auch ihr Landeigenthum repräſentirt ihn nicht, denn das Eigenthum der Sachen iſt für den Staat nichts, ſondern blos der Gebrauch. Das Eigenthum als ſolches iſt vielmehr blos die Grenze des Staats und ſeiner Einwirkung. Der einzelne Eigenthümer hat immer ein zu perſönliches Intereſſe, und andere kann er nicht darſtellen; denn er hat keinen allgemeinen Begriff. Es fragt ſich alſo, wie ſollen einzelne Landeigenthümer in den Staat verflochten werden?

7) Dies kann nur dadurch geſchehen, daß der Geſammtgebrauch ihres Eigenthums angeſehen wird als dem Könige gehörig, dem er aber als Individuum auch nicht zuſtehen kann, weil er ſonſt in dieſem Stücke ganz in ein Privatverhältniß treten würde. Es muß alſo eine Zwi-

ſchenclaſſe von Perſonen eintreten, welche dieſen Geſammtgebrauch als Einheiten, die die Maſſe der Landeigenthümer zuſammenfaſſen, darſtellen, und dieſe bilden den Adel. Dieſem iſt dieſer Geſammtgebrauch vom Könige verliehen, und ſie verleihen ihn wieder an die Einzelnen. Das Eigenthum iſt nicht verliehen; dieſes bleibt, ſofern es Privatverhältniß iſt, zur unumſchränkten Dispoſition. Auch der Adel iſt nicht verliehen, obwohl er ein Ausfluß der königlichen Majeſtät iſt; denn er iſt dabei immer voller Ausdruck des Volksbegriffs als Perſönlichkeit. Blos der Gebrauch iſt verliehen, d. h. der öffentliche Dienſt und gewiſſe Abgaben. Auf die Art werden alle Landeigenthümer Hörige des Adels, aber nur inſofern der Adel ſelbſt dem Könige hörig iſt.

8) Der Adel iſt keineswegs eine blos hiſtoriſche Erſcheinung, ſondern er iſt ſo gut im Principe gegründet, wie die Gemeinde. Im Privatrechte zerfallen die perſönlichen Verhältniſſe in das geſellſchaftliche und herrſchaftliche; dieſes liegt im Weſen des Perſonenrechts und iſt unentbehrlich. Dieſe beiden verwandeln ſich im Staate in das der Gemeinden und des Adels und werden dadurch veredelt. In der Gemeinde hören die Einzelnen auf blos durch Vertrag an einander gebunden zu ſeyn; ſie ſind es vielmehr durch die Idee der Gattung und die in die Gattung herabgeſtiegene Idee des Staats. Vermittelſt des Adels wird das Verhältniß des Dieners veredelt; es wird zu einer Unterordnung des Freien unter den, welcher die Staatsidee in ſeiner Perſon darſtellt.

So wenig aber wie die Vorſteher der Gemeinde ihren Privatvortheil verfolgen dürfen, eben ſo wenig darf der Adel auf Privatvorzüge ausgehen. Die ſeinigen dürfen ihm blos vermittelſt der Verfaſſung und in Beziehung auf dieſelbe zukommen. Er muß daher ſo ſtehen, daß nur durch ihn und in Beziehung auf ihn die Freien als Einzelne ihrer vollen Freiheit theilhaftig werden können. Wären ſie zerſtreut und für ſich, ſo würden ſie immer unter eine allgemeine Vormundſchaft des Staates fallen, welche ſogleich in Disciplin und Tyrannei ausarten würde, weil ſie durch keine beſonderen Localverhältniſſe und gegenſeitigen Berechtigungen beſtimmt und begrenzt wäre. Auch iſt bei allen Nationen ein ſolcher Adel geweſen; ſelbſt in den alten Republiken hat er ſich immer dadurch von andern Ständen unterſchieden, daß er Antheil am ager publicus hatte, das heißt, am öffentlichen Gebrauche des Eigenthums; nur daß bei einigen der Fehler darin lag, daß man dem Staate als ſolchem noch ein beſonderes Eigenthum zuſchrieb.

9) Die ſchwierigſte Frage iſt immer die, was der verliehene Gebrauch ſeyn ſoll. Gemeiner oder Privatgebrauch kann er nicht ſeyn, denn dieſen hat jeder von ſeinem Eigenthume. Es kann alſo nur der Gebrauch ſeyn, der durch die volle Perſönlichkeit dargeſtellt werden kann. Dieſer wird alſo dargeſtellt durch ein Verhältniß der perſönlichen Abhängigkeit, worin jemand wegen ſeines Grundſtücks unbeſchadet ſeiner Freiheit gegen einen andern ſteht, und wofür dieſer andere ſeine ganze poli-

tiſche Exiſtenz im Verhältniß zum Oberhaupte des Staats darſtellen muß. Die Landbauer bilden Gemeinen, aber blos in Beziehung auf ihre Rechte und Pflichten gegen ihren Edelmann, und die Edelleute bilden wieder ein Ganzes in Beziehung auf ihren Oberlehnsherrn, keineswegs aber auf das Eigenthum, welches als ſolches kein eigentlicher Gegenſtand der Verträge werden kann.

10) Der König hat es alſo unmittelbar zu thun mit den Oberlehnsherren, d. h. mit dem hohen Adel, und mit den Gemeinden, oder vielmehr denen, welche dieſe beauftragen. Denn nur die Gemeinden können beauftragen, nicht aber eigentlich der Adel; denn für dieſen iſt die Standſchaft weſentlich der Gebrauch ſeines Rechts. Wenn in einem Lande Provinzen ſind, die ein verſchiedenes Intereſſe haben, ſo können auch Provinzialſtände vom Adel und den Städten zuſammentreten, aber nur zu Petitionen oder Vorſchlägen, nicht zu irgend einer Verwaltung.

11) Es iſt bei dieſem allen zu merken, daß in der Verfaſſung nicht eigentlich die Rede ſeyn kann vom Gebrauch der wirklich im Staate liegenden Sachen, ſondern von der Darſtellung des Gebrauchs der Dinge durch Perſonen, welche eben dadurch Dienende, Lehnsleute u. ſ. w. werden. Dieſer muß aber eben dadurch begründet werden, daß zuletzt der Gebrauch ihrer eigenen Sachen den dienenden nur verliehen iſt, inſofern ſie ihn zugleich für den Staat auszuüben gehalten ſind. Durch dieſe Anſicht der Sache wird dem Staate eine unglaub-

liche Macht zum Gebrauche aller denkbaren Mittel zu ſeinen allgemeinen Zwecken verſchafft, und doch die heilige Grenze des Eigenthums geehrt, auch nicht alles auf Geld reducirt, welches Mittel nach und nach alle perſönliche politiſche Tugend unterdrückt.

12) Eben ſo iſt es auch gar nicht nöthig, daß alle Landeigenthümer in dieſer Lehnsverbindung ſtehen. Es kann unter ihnen auch Unterthanen der Städte, ja nach Maßgabe ihrer Lage, auch freie Gemeinden geben, ſofern ſie nämlich entweder gemeinſchaftliche Sachen haben, oder ſonſt ein wahres politiſches Gemeindeintereſſe. Als bloße Eigenthümer aber können ſie nicht zuſammentreten, außer unter einem Herrn, weil das reine Eigenthum gerade am meiſten abſondert und das Privatintereſſe begünſtigt. Es iſt nichts widernatürlicher, als ein wuchernder und Handel treibender Gutseigenthümer.

13) Wenn dagegen der Adel nicht Untergebene hat, als deren politiſcher Begriff er im Staate auftritt, was ſoll er verfechten? Entweder den leeren abſtracten Begriff des Volks, zu welchem er in gar keiner organiſchen Beziehung ſteht, und der ein bloßes Geſpenſt der Einbildung iſt, oder ſein Privatintereſſe; und ihm dies zu erlauben, iſt eine durchaus unpolitiſche Begünſtigung. Seine Rechte in der Verfaſſung können ſich daher blos auf ſeine Pflichten gegen ſeine Angehörigen beziehen. Soll er geborner Repräſentant ſeyn, ſo muß ihm auch etwas angeboren ſeyn, das er repräſentire. Man ſagt, er vertheidigt die Rechte ſeines Standes; aber was ſind

dies für Rechte? Iſt es blos das Recht zu repräſentiren, ſo iſt dies ein bloßes Vorrecht, ein Privilegium, welches gar keinen Grund in der Natur des Staats hat. Iſt es ein Recht des Privatbeſitzes, ſo iſt dies gar nichts, was als ſolches einen politiſchen Werth haben könnte. Es muß ſich alſo ſchlechterdings als politiſches Recht auf andere Perſonen beziehen. Kein Privatrecht kann als ſolches in der Verfaſſung ein Gewicht haben, ſondern nur, wenn es eine politiſche Bedeutung erhalten hat; und da das Landeigenthum die Menſchen am allermeiſten von einander geſondert hält, ſo kann es auch für ſich gar keine politiſche Kraft haben, außer inſofern die Landeigenthümer als Perſonen durch andere in ihrem Begriffe dargeſtellt werden. Rein ackerbauende Staaten ſind daher ſelten Republiken, wohl aber Hirtenvölker, die einen gemeinſamen Gebrauch deſſelben Bodens haben. Und in Republiken wird das Eigenthum gern angeſehen als Abzweigung des Staatseigenthums, daher die gleiche Vertheilung. In Lehnsſtaaten iſt es gerade umgekehrt, obwohl man es ſich gewöhnlich ſo vorſtellt.

14) Es giebt alſo eigentlich in der Monarchie zwei Syſteme, ein königliches und ein nationales. Das königliche bildet der Adel. Dieſer gehört der Nation an, inſofern er blos die Idee derſelben als Nationalbegriff perſönlich darſtellt; inſofern er aber lehenbar iſt, gehört er dem Könige zu. Das nationale bilden die Gemeinden. Dieſes erhebt durch Gemeinſchaftlichkeit der Sachen dieſe mit in die Staatsidee und ſtellt zugleich den Gat-

tungsbegriff der Nation dar. In den hohen Adel muß eigentlich der König nicht erheben können, außer mit Zuſtimmung der Nation.

15) Nun fragt ſich: in welchem Verhältniß ſteht der König zu dieſen Ständen? Iſt es ein vertragsmäßiges, oder eine Unterordnung, oder welches? Das Schwierigſte bei der Beſtimmung deſſelben iſt, eine richtige Vereinigung darzuſtellen zwiſchen dem allgemeinen Begriffe, den die Stände vorſtellen, und ihren Rechten, inſofern ſie ihnen eigenthümlich ſind. Keins von beiden, allein betrachtet, iſt das Richtige. Gegenſtand einer Privatberechtigung darf das öffentliche Verhältniß nie werden; eben ſo wenig aber auch die Darſtellung einer bloßen Abſtraction, weil es ſonſt leer und unkräftig wird.

16) So wie das Eigenthum, ſey es das eigentliche an Sachen, oder das, welches in Rechten gegen Perſonen beſteht, in den Staatsverhältniſſen eine ganz andere Geſtalt annimmt, ſo iſt es auch mit den Verträgen. Ein rechtliches Handeln kann immer nur zweiſeitig ſeyn und alſo auch im Staate; aber in dieſem iſt auch der Gegenſtand des Vertrages nicht gleichgültig, wie im allgemeinen Begriffe, welchen das Privatrecht aufſtellt; ſondern es müſſen Verträge geſchloſſen werden und zwar über beſtimmte Gegenſtände. Den Grundvertrag der Verfaſſung bildet das nothwendige Verhältniß der königlichen Rechte zu den Adels- und Gemeindeverhältniſſen.

17) Es muß hiebei immer gegenwärtig bleiben, daß

die Verfaſſung zwar die Nothwendigkeit im Staate darſtellt, aber immer nur eine factiſche, d. h. eine ſolche, die das gegenwärtige Verhältniß der Beſtandtheile des Staats gegen einander enthält. Dieſes bezieht ſich ſowohl auf die Art ihrer Ausübung, als auf die Gegenſtände, die vor ſie gehören.

18) Das Verhältniß ſelbſt kann nur beſtehen durch den Charakter aller dabei intereſſirenden Theile, nicht durch das Überwiegen Eines von ihnen. Die intereſſirenden Theile ſind nun auch nicht die einzelnen Menſchen, ſondern die politiſchen Mächte, unter welchen blos der König eine durch ſeine Perſon für ſich iſt. Inſofern dieſe Mächte ſind, unterhandeln ſie mit dem König; aber nicht die einzelnen Gemeinden noch die einzelnen Mitglieder des Adels ſind dieſe Mächte, ſonſt wären es wieder nur einzelne Perſonen, ſondern der Adel überhaupt und die Gemeinden überhaupt.

19) Ferner iſt darauf zu ſehen, daß der König durchaus nicht als Partei, ſondern immer als Oberhaupt zu betrachten iſt. Es muß ſchlechterdings angenommen werden, der König wolle nur als Idee des Staats handeln (the king can do no wrong), und die letzte Sanction muß von ihm immer ausgehen. Was alſo den Ständen hiebei vorzüglich zukommt, iſt, dahin zu ſehen, daß ſie als Adel und Gemeinden in dieſem Handeln des Staats mit dargeſtellt werden.

20) Es kommt alſo blos darauf an, daß in allem beſtehenden Handeln des Königs das Grundverhältniß er-

halten werde. Geſetze kann nur der König geben, aber jeder kann ſie vorſchlagen. Die wechſelnden und verſchiedenartigen Mittel zum Handeln können nur die Gemeinden bewilligen; für die Sicherheit des Grundeigenthums, und dafür, daß alle perſönlichen Verhältniſſe Staatsverhältniſſe bleiben, hat nur der Adel zu ſorgen. Denn der Adel ſoll das Eigenthum zu einem perſönlich lebendigen Verhältniſſe erheben, die Gemeinden aber den Verkehr oder das beſondere Handeln als etwas Beſtehendes und eine Modification des Staatslebens darſtellen.

21) Das Verhältniß iſt alſo weder ein vertragsmäßiges noch eins der bloßen Unterordnung. Von jenem hat es, daß alle Theile daran gebunden ſind, von dieſem, daß eigentlich der König allein handelt, und die Stände blos den allgemeinen Charakter dieſes Handelns beſtimmen. Der König handelt aber nicht eher, als bis er wirklich die Sanction giebt, denn erſt dann iſt er wirklich König. Berathſchlagen kann er nicht. Er muß alſo Organe haben, durch welche er mit der Nation verhandelt, und dieſe ſind die Miniſter. Dieſe müſſen daher nie wirklich etwas auszuüben haben, ſondern blos die Grundſätze mit den Ständen ausmitteln und über deren Ausübung wachen. Die wirkliche Ausübung iſt die Sache der Staatsbeamten im engern Sinne. Die Miniſter gehören auch zum Rathe des Königs, der aber nicht allein aus ihnen beſtehen, ſondern auch ein volksmäßiges

Element haben muß, damit die königliche Meinung darin nicht immer die entſcheidende ſey.

22) Die Städte müſſen den eigentlichen Reichthum des Staats ausmachen, inſofern er nöthig iſt zu den wechſelnden, zeitgemäßen Bedürfniſſen des Staats. Ihr Erwerbsgeiſt kann nur dadurch veredelt werden, daß er ganz zum Beſten der Gemeinde wirkt und immer unter dieſem Geſichtspuncte ſteht. Öffentliche Anſtalten, die das allgemein Nützliche befördern, beſonders inſofern Geld dazu gehört, müſſen vorzugsweiſe durch dieſe Gemeinden beſorgt werden.

23) Dagegen muß der einzelne Eigenthümer durchaus durch ſeine Perſon dienen, und zwar vorzüglich im Kriege, der immer recht eigentlich die Sache des Adels bleibt, und ſonſt zu perſönlichen öffentlichen Arbeiten. Doch nehmen beide Stände an einander Antheil, indem auch die Bürger ihre militairiſchen Corps bilden müſſen, und die Landeigenthümer durch eine, wo möglich ſtehende Grundſteuer zu den Abgaben beitragen.

24) Von dem weſentlichen Charakter der Stände.

V.

Ueber Theorie und Praxis.

Der löblichen Gewohnheit gelehrter Gesellschaften, die wir auch bisher beobachteten, gemäß, versammeln wir uns heute öffentlich, um das Fest desjenigen zu feiern, unter dessen Auctorität und Schutz wir unsere gemeinsame Thätigkeit bis hieher geführt haben. Und zwar feiern wir es auf die gewohnte Weise, daß wir uns in wissenschaftlichen Vorlesungen einer gemischten, aber aus Freunden und Kennern der Wissenschaft bestehenden Versammlung mittheilen. Doppelt bedeutend wird es uns heute dadurch, daß wir es zugleich als ein Abschiedsfest betrachten müssen, und so würde sich mit der Freude, welche dieser Tag verbreitet, ein sehr wehmüthiges Gefühl mischen, wenn wir hier unsern Empfindungen freien Lauf lassen wollten. Ich ziehe es daher vor, diesen Tag als einen Ruhepunct anzusehen, welcher uns, indem wir theils auf eine bald geschlossene Laufbahn zurück, theils auf eine neu zu betretende vorwärts blicken, zu einigen allgemeineren Betrachtungen über die Wissenschaft überhaupt und ihr Eingreifen ins Leben auffordert.

Denn bekannt iſt der alte Streit, welchen nicht blos die ungebildete Menge, ſondern ſelbſt oft der gebildete thätige, in der Welt wirkende Mann gegen die Wiſſenſchaft erhebt, ja der Streit, in den ſich zuweilen ſogar der Wiſſenſchaft ſuchende Jüngling mit ſich ſelbſt verwickelt, ob denn zu einem tüchtigen und geſchickten Leben und Wirken die ins allgemeine ſtrebende Erkenntniß wirklich ſo nöthig ſey, oder ob ſie nicht vielmehr von dem lebendigen Handeln ab, in eine Welt allgemeiner Träume führe, welche ſogar zum kräftigen Einwirken auf das zunächſt liegende Gute und Nützliche unluſtig und untüchtig machen. Und dieſer Streit iſt nicht ſo leicht und ohne alle weitere Bemühung zu ſchlichten oder beizulegen, wie man zuweilen wohl glauben möchte. Der geſunde Menſchenverſtand hat zu ſeinen Beweiſen Fälle aufzuzeigen, wo das was man Wiſſenſchaft nennt, von aller Bildung für das Leben entblößt, ja wo es derſelben geradezu nachtheilig iſt; andere, wo eine ausgebreitete, höchſt wirkſame Thätigkeit ohne alle Wiſſenſchaft, ja faſt ohne Bewußtſeyn von dem, was und wie es gethan wird, glücklich von Statten geht. Auf ſolche einzelne Fälle können wir uns freilich hier nicht einlaſſen; aber wir können und wollen den Sitz dieſer Streitfrage beleuchten, ſo weit es die Umſtände und die Zeit erlauben. Aus einer richtigen Anſicht über Theorie und Praxis im Allgemeinen muß ſich jeder Zweifel hierüber löſen laſſen, und dazu nur einen kleinen Beitrag zu geben, iſt meine gegenwärtige Abſicht.

ſanctionirt. Der Staat kann ſich alſo in die Angelegenheiten Einzelner gar nicht miſchen, und doch ſind ſie ſo frei nur, indem ſie ganz als Darſtellungen ſeiner Idee, alſo für ihn handeln.

6) Das Volk muß alſo ſchon als Begriff des Ganzen erkannt werden; nur ſo kann es mit dem Könige, inſofern dieſer Individualität des Begriffes iſt, in einem gemeinſamen und allgemeinen Handeln zuſammentreffen. Zum Begriff kann es ſich aber im Staate auch nur concentriren an einer äußeren Einheit, an einer Beſonderheit, die es dazu bindet, und dieſe kann keine andere ſeyn als die Gemeinſamkeit des Handelns und der Sachen, welche die Gemeinde darſtellt. Einzelne Eigenthümer können hiebei nicht in Anſchlag kommen, weil ſie den Begriff nicht repräſentiren. Auch ihr Landeigenthum repräſentirt ihn nicht, denn das Eigenthum der Sachen iſt für den Staat nichts, ſondern blos der Gebrauch. Das Eigenthum als ſolches iſt vielmehr blos die Grenze des Staats und ſeiner Einwirkung. Der einzelne Eigenthümer hat immer ein zu perſönliches Intereſſe, und andere kann er nicht darſtellen; denn er hat keinen allgemeinen Begriff. Es fragt ſich alſo, wie ſollen einzelne Landeigenthümer in den Staat verflochten werden?

7) Dies kann nur dadurch geſchehen, daß der Geſammtgebrauch ihres Eigenthums angeſehen wird als dem Könige gehörig, dem er aber als Individuum auch nicht zuſtehen kann, weil er ſonſt in dieſem Stücke ganz in ein Privatverhältniß treten würde. Es muß alſo eine Zwi-

ſchenclaſſe von Perſonen eintreten, welche dieſen Geſammtgebrauch als Einheiten, die die Maſſe der Landeigenthümer zuſammenfaſſen, darſtellen, und dieſe bilden den Adel. Dieſem iſt dieſer Geſammtgebrauch vom Könige verliehen, und ſie verleihen ihn wieder an die Einzelnen. Das Eigenthum iſt nicht verliehen; dieſes bleibt, ſofern es Privatverhältniß iſt, zur unumſchränkten Dispoſition. Auch der Adel iſt nicht verliehen, obwohl er ein Ausfluß der königlichen Majeſtät iſt; denn er iſt dabei immer voller Ausdruck des Volksbegriffs als Perſönlichkeit. Blos der Gebrauch iſt verliehen, d. h. der öffentliche Dienſt und gewiſſe Abgaben. Auf die Art werden alle Landeigenthümer Hörige des Adels, aber nur inſofern der Adel ſelbſt dem Könige hörig iſt.

8) Der Adel iſt keineswegs eine blos hiſtoriſche Erſcheinung, ſondern er iſt ſo gut im Principe gegründet, wie die Gemeinde. Im Privatrechte zerfallen die perſönlichen Verhältniſſe in das geſellſchaftliche und herrſchaftliche; dieſes liegt im Weſen des Perſonenrechts und iſt unentbehrlich. Dieſe beiden verwandeln ſich im Staate in das der Gemeinden und des Adels und werden dadurch veredelt. In der Gemeinde hören die Einzelnen auf blos durch Vertrag an einander gebunden zu ſeyn; ſie ſind es vielmehr durch die Idee der Gattung und die in die Gattung herabgeſtiegene Idee des Staats. Vermittelſt des Adels wird das Verhältniß des Dieners veredelt; es wird zu einer Unterordnung des Freien unter den, welcher die Staatsidee in ſeiner Perſon darſtellt.

der Erſcheinung rein ausgedrückt? Ja die Erſcheinung widerſpricht dieſem nur allzuoft geradezu, und in dieſem Sinne iſt ſie ſchlecht und verwerflich. Wahr iſt es freilich, daß ſich dies Allgemeine auch durch unbewußte Begeiſterung ausdrücken kann, und daß es durch dieſe oft mit bewundernswürdiger Richtigkeit des Triebes die rechten Mittel ergreift. Aber mit Sicherheit kann es alsdann nicht erkannt werden, da es ſich ſtets in Erſcheinung verkleidet, und ſo mit aller übrigen Erſcheinung nur allzu leicht verwechſelt wird. Es bedarf alſo immer noch einer Erkenntniß dieſes allgemeinen Weſens an und für ſich, unabhängig von der Erſcheinung, und dieſe giebt die Wiſſenſchaft. Der Gegenſtand der Wiſſenſchaft wäre alſo der Zweck des Handelns ſelbſt, die Darſtellung eines Allgemeinen und an ſich Richtigen das letzte Ziel aller praktiſchen Wirkſamkeit.

Hier kann man vielleicht einwerfen: es gebe ſelbſt in der Wiſſenſchaft auch löbliche Zwecke, welche durch das bloße Bedürfniß gefordert werden, und dieſe ſeyen nicht unter dem eben aufgeſtellten allgemeinen Geſetze begriffen. Das beſte Beiſpiel hievon gebe uns der Arzt, deſſen Beſtrebung ganz dahin geht, dem zeitlichen Bedürfniſſe abzuhelfen, und der zu dieſer Abſicht ganz vorzüglich nöthig hat, das Einzelne und Wirkliche zu kennen, und die jedesmaligen Umſtände mit einer faſt ganz ſinnlichen Aufmerkſamkeit aufzufaſſen und zu benutzen. Dagegen läßt ſich jedoch ſchon die Erfahrung anführen, daß der blos herumtappende und verſuchende Empiriker nie-

mals mit einiger Sicherheit zu Werke gehen kann, ja daß er mit einem ganz anderen Namen benannt wird und benannt zu werden verdient, als dem eines Arztes. Wenn wir aber die Sache nur etwas tiefer betrachten, so findet sich, daß auch das Lebensprincip im menschlichen Körper ein ganz allgemeines und an und für sich bestehendes ist, das, in der innigsten und wunderbarsten Verflechtung mit der ganzen Natur überhaupt, ebenfalls einen festen und unvergänglichen Begriff in sich trägt. Diesen muß der Arzt klar und vollständig durchschauen, wenn er mit Bewußtseyn und, was dadurch allein möglich ist, mit Sicherheit wirken will, und so erst wird er im höhern Sinne praktisch.

Aus allem diesen erhellt zunächst so viel, daß kein Handeln, welches blos auf das Einzelne geht und durch das Einzelne bestimmt wird, an und für sich Zweck seyn könne. Auch ist kein Mensch eines fortgesetzten und durchaus herrschenden Handelns dieser Art fähig, sondern es kommt einzig und allein den Thieren zu, deren ganzer Schein von Bewußtseyn nur in der unmittelbaren Gegenwart des Augenblicks und der umgebenden Dinge befangen ist. Das Handeln des Menschen ist nur durch Bewußtseyn, und ein reines und vollständiges Bewußtseyn von irgend einem allgemeinen Begriffe ist eben das, was wir Wissenschaft nennen. Es ergiebt sich hieraus, in welchem Verhältniß in Rücksicht auf den Zweck des Handelns die Wissenschaft zur Praxis stehe. Die wahre Praxis widerspricht nämlich der Wissenschaft keineswegs,

ſondern ſie macht dieſelbe gerade wirklich. Im Widerſtreit mit einander können ſie gar nicht vorkommen, und das Beſondere und Einzelne in der Praxis der Wiſſenſchaft nie zuwider ſeyn; denn die Wiſſenſchaft ſoll eben ſelbſt zu dieſem Beſonderen und Einzelnen werden. Beide ergänzen ſich gegenſeitig. Ohne das Allgemeine geht das Handeln auf einen bloßen Schein, und ohne das Beſondere kann die Wiſſenſchaft nie zur Wirklichkeit kommen. Vielleicht läßt ſich von dieſem Standpuncte aus auch etwas über die Frage von der Anwendbarkeit der Wiſſenſchaft ausmachen, welche Frage viel bedeutendere Schwierigkeiten darbietet, als die vorige von dem Zwecke des Handelns.

Daß die Wiſſenſchaft auch zur Anwendung, d. h. zur Darſtellung im Einzelnen und Beſonderen beſtimmt ſey, leuchtet ſchon aus dem Vorigen ein; denn ſie kann ohne dies Beſondere gar nicht wirklich werden; und in dieſem Sinne heißt ſie eben Theorie. Aber was man ſich unter dieſer Anwendung eigentlich zu denken habe, iſt nicht ſo leicht zu beantworten, wie es ſcheinen möchte. Die Wiſſenſchaft beruht allemal auf einem Begriffe, und das Denken durch Begriffe iſt eben das eigentliche wiſſenſchaftliche. Die Begriffe aber ſind das rein Allgemeine, welches in der Wirklichkeit der erſcheinenden Dinge niemals angetroffen wird. Vollſtändig und erſchöpfend paſſen ſie daher nie auf irgend ein einzelnes Ding. Ja man kann behaupten, daß ſie gar nicht darauf paſſen, ſobald wir in den Dingen unſre Aufmerkſamkeit ungetheilt auf

das Mannigfaltige und Wechſelnde richten. Denn jedes Ding iſt von dem andern ins Unendliche verſchieden, und in ſich ſelbſt ins Unendliche wechſelnd in ſtetem Entſtehen oder Vergehen; der Begriff dagegen bleibt unveränderlich derſelbe. Was man alſo aus dem Begriffe auf wiſſenſchaftlichem Wege ableitet, daraus kann niemals etwas Beſonderes und Wirkliches werden. Betrachten wir demnach die Theorie gleichſam wie eine Vorzeichnung, die im Leben Zug vor Zug nachgezeichnet werden ſoll, ſo verlieren wir alle Hoffnung ſie jemals wirklich ausführen zu können. Man ſollte alſo glauben, wenn auch das Allgemeine oder der Begriff zum Zwecke des Handelns ganz nothwendig gehöre, ſo ſey es doch unmöglich ihn wirklich zur Darſtellung zu bringen, und die Theorie bleibe doch etwas Überflüßiges und Müßiges.

Indeſſen führt uns das Bedürfniß des wirklichen Handelns auf ſolche Regeln oder Vorzeichnungen doch ganz nothwendig, und es giebt auch Fälle genug wo wir ſie ganz nützlich und wirkſam ſehen, und das in Sphären menſchlicher Thätigkeit, welche ſelbſt eine höhere Einheit von Erkenntniſſen erfordern. Ein Beiſpiel davon mögen uns die Rechtsgeſetze ſeyn, welche bis zum höchſten Begriffe des Rechts emporſteigend, doch von rein praktiſcher Anwendung und um ſo vollkommener ſind, je genauer ſie auf alle möglichen einzelnen Fälle paſſen. Wenn es ſo auf der einen Seite ſcheint, als ſey Theorie gar nicht anwendbar, auf der andern aber, als werde ſie wirklich angewandt, und ſey um ſo vollkommener,

je mehr ſie es werden könne, ſo führt dies offenbar darauf hin, daß es wohl zwei ganz verſchiedene Arten von Theorien geben müſſe.

Die eine Art von Theorie, welche unmittelbar auf jeden vorliegenden Fall angewandt werden ſoll, kann unmöglich auf reine und urſprüngliche allgemeine Begriffe gebaut werden. Denn unter dieſe kann das Beſondere niemals vollſtändig geſammelt werden, und wenn man die Begriffe ſelbſt eintheilen und in das Beſondere hinabführen wollte, ſo würde dieſe Eintheilung doch auch nie das Einzelne und Individuelle hervorbringen. Denn eine Eintheilung von Begriffen giebt immer wieder nur Begriffe. Die Theorie muß alſo ganz auf die entgegengeſetzte Seite geſtützt werden, nämlich auf das Einzelne oder auf die Erfahrung. Aus den einzelnen Fällen, welche die Erfahrung darbietet, wird hier das Gemeinſchaftliche abgezogen. Daraus entſtehen niemals reine allgemeine Begriffe im wiſſenſchaftlichen Sinne, ſondern nur ſolche, die ſich in der Erfahrung ſelbſt als gewiſſe Vereinigungspuncte des Mannigfaltigen darſtellen. Denn Begriffe ſind allerdings auch allenthalben in der Erſcheinung, aber in beſondere und mannigfaltige Geſtalten verwandelt und verkleidet, wodurch ſie zu Vorſtellungen und von da zu Erfahrungsbegriffen werden. Werden ſie nun blos ſo aufgefunden und dargeſtellt, wie ſie in der Erfahrung ſelbſt vorliegen, ſo bleiben ſie immer von dieſer Mannigfaltigkeit gleichſam gefärbt und erhalten nie die durchſichtige Klarheit des rein Allgemeinen. Daher wird in einer

lchen Theorie niemals ein rein wiſſenſchaftliches Syſtem
finden ſeyn, ſondern nur eine Einheit, welche eine
eſtimmte Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen umfaßt.
Wenn alſo hin und wieder auf Syſtemſucht und auf das
ſtreben nach allgemeiner Einheit aller Erkenntniß ge-
holten wird, ſo geſchieht dies nur da mit Recht, wo
ne Theorie dieſer Art erfordert wird. Denn für dieſe
: es wirklich ein Fehler, wenn ſie über das, was die
rfahrung an die Hand giebt, nach Einheit hinausſtrebt.
ine ſolche Theorie kann auch nie unveränderlich und
eſelbe bleiben, denn ſo wie ſich die Erfahrung im We-
ntlichen, d. h. in Anſehung der umfaſſenden Einheit
s Mannigfaltigen erweitert, ſo muß ſich auch die Theo-
: erweitern und auf neue Fälle ausdehnen.

Wir bleiben hier am beſten bei dem ſchon oben an-
führten Beiſpiele der Geſetze. Wir könnten eben ſo
t auch manche Theile der Theologie, oder auch der
eſthetik hieherziehn; aber jenes Beiſpiel iſt das deut-
hſte, und wird doch zugleich auf mancherlei Weiſe ver-
nnt. Ein gutes Geſetzbuch muß ſich ganz auf Erfah-
ng gründen; denn es ſoll unmittelbar im Einzelnen
gewandt und ausgeführt werden. Es kann alſo nicht
lein, ſondern muß auch keine andere Einheit des Be-
iffs enthalten, als die, welche die Erfahrung darbie-
t. Alle allgemeinen ſyſtematiſchen Entwicklungen müſ-
n davon ausgeſchloſſen bleiben, und es iſt ein weſentli-
r Fehler, wenn es von der Seite der allgemeinen Be-
iffe her allzu ſyſtematiſch iſt. Dieſe Eigenſchaft ver-

rückt allezeit den Standpunct für das Besondere, wofür ein solches Werk eigentlich bestimmt ist, wenn dies auch auf den ersten Anblick nicht gleich einleuchten sollte. Auch kann ein Gesetzbuch nicht unveränderlich bleiben; sobald die Erfahrungen im wirklichen Staate über den bisherigen Umkreis seiner vorausbestimmten Fälle hinausgehen, muß es nothwendig erweitert werden. Ist es nun zu systematisch, so wird es durch jede solche Veränderung inconsequent und muß in Declarationen und Nachträgen sich selbst widersprechen; dagegen es sich nur erweitert, wenn seine Einheit blos auf die vorliegende Erfahrung gerichtet war. Die römischen Gesetzbücher werden hierin immer bewundernswürdige Muster bleiben, und daß sie auf dem eben bezeichneten Wege entstanden sind, ist nicht abzuleugnen. Wie mannigfaltige Quellen des Rechts boten die Volksversammlungen, die Entscheidungen der Rechtsgelehrten, die Edicte der Prätoren und später die Constitutionen der Kaiser dar! Es ist gewiß nicht zu bezweifeln, daß man in neuern Zeiten diese ächt praktische Art von Theorie gerade in der Gesetzgebung nicht wieder erreicht, und daß man einen falschen und eben deshalb nachtheiligen Schein von Wissenschaftlichkeit in ein ganz fremdes Gebiet übergetragen hat. Der richtige Weg ist hier nur der historische, und nach diesen Voraussetzungen dürfen Gesetzgebungen als solche auch nur historisch studirt werden. Wenn man sich immer streng an dieser Verfahrungsart hielte, so würde das bunte Gemisch von System und Geschichte, welches uns nicht selten im Ge-

ete der Rechtswiſſenſchaft aufſtößt, gänzlich vermieden
id die jungen Gemüther von einem ſolchen hiſtoriſchen
tudium weit lebhafter angezogen werden, als es wohl
i geſchehen pflegt.

Eine ſolche Art von Theorie iſt aber nicht weniger
iſſenſchaftlich: denn auch ſie iſt ein Denken durch Be-
riffe, nur ſo, daß in ihr das Mannigfaltige immer fort
i Begriffen vereinigt wird. Überdies kann dieſe ganze
attung auch gar nicht beſtehen ohne die andere, welche
on ganz allgemeinen Begriffen ausgeht, wenn ihr dieſe
uch nur unbewußt zum Grunde liegen ſollte.

Dieſe zweite Gattung nämlich, welche das ganz
llgemeine, das Bleibende und Beſtehende an und für ſich
nthalten ſoll, ſtützt ſich gar nicht auf die Erfahrung,
ondern geht blos von allgemeinen Begriffen aus und
ſt daher rationale Theorie zu nennen. Es kommt hier-
ei gar nicht darauf an, woher ihr die allgemeinen Be-
riffe zuerſt gekommen ſind, und der Streit, ob dieſe
iberhaupt blos von der Erfahrung abgezogen werden
önnen, oder ob ſie etwa ſchon als urſprüngliche Einhei-
en und Formen der Erkenntniß in unſerem Bewußtſeyn
gegeben ſind, kann von uns hier gänzlich übergangen
werden. Denn die Wiſſenſchaft oder Theorie, die ſich
auf einen rein allgemeinen Begriff gründet, fragt als
ſolche nicht weiter, woher dieſer Begriff entſtehe. Erklä-
ren kann ſie ihn wohl, um ihn recht zum Bewußtſeyn
zu bringen, aber ableiten kann ſie ihn nicht, da ſie ja

ſelbſt erſt aus ihm abgeleitet werden ſoll.
wodurch ſie dieſen höchſten Begriff näher beſt
deshalb auch Grundſätze, und mit ihnen fä
ſenſchaft ganz unbedingt an. Auf das Be
ſie nur übergehen durch Eintheilung dieſes B
che immer wieder auf Begriffe, wiewohl au
nete führt, niemals aber auf das Individu
Erfahrung. In dem vorher beſtimmten
alſo eine ſolche Theorie gar nicht angewandt
ſoll es auch nicht. Es iſt nicht ein Vorw
ein Lob für ſie, wenn ihr die Anwendbarke
abgeſprochen werden kann.

Um bei dem obigen Beiſpiele zu bleibe
hieher eine allgemeine und rationale Rech
gehören, welche ſich an keine beſtimmte
bände, ſondern aus dem allgemeinen Begriff
an ſich abgeleitet werden müßte. In derſ
gar keine Regel für einzelne Fälle enthalten
dern die bloße Ausführung des Rechtsbegriff
ſen nach. So wie ſich die Geſetzgebungen
Syſteme verſteigen können, ſo kann die ratio
wiſſenſchaft ſehr leicht zu viel Rückſicht auf
ſetze nehmen, wodurch ſie ebenfalls großen
leidet, denn alle Conſequenz der Ableitung v
aus einander muß aufhören, ſobald etwas E
zwiſchen kommt, das keinem Begriffe vollſt
meſſen iſt.

Hier iſt es nun aber, wo man am mei

Syſtems keineswegs entbehren. Die ſogenannte allgeeine Phyſik, ob ſie gleich gewiß auf eine ungebührche Weiſe mit Mathematik überladen worden iſt, enthält doch eine große Menge von Sätzen, welche entweder wirklich allgemeine Grundſätze ſind, oder doch von olchen abgeleitet werden. Alles was darin von den allgemeinen Eigenſchaften und Kräften der Körper als loßer Körper überhaupt geſagt wird, iſt ganz allgemein nd rational, oder ſollte es wenigſtens ſeyn. Dagegen iebt es eine große Anzahl einzelner Erſcheinungen, welche man nicht anders unter eine Einheit bringen konnte, lſo daß man aus den Erſcheinungen ſelbſt das darin ervortretende Allgemeine herauszog. Solche aus zuſammengefaßter Erfahrung entſtandene Einheiten oder Begriffe ſind die Hypotheſen, welche gerade in der Phyſik ne Hauptrolle ſpielen. Dies wird auch ſo allgemein efühlt, daß man manche andere Wiſſenſchaft durch den Vorwurf der Hypotheſe zu ſchmähen meint, der Phyſik ber nicht leicht ihr Recht dazu abgeſtritten wird. Und irklich iſt die Hypotheſe ein eben ſo rechtmäßiger Weg er Wiſſenſchaft wie jede praktiſche Theorie, nur muß e die gehörigen Grenzen beobachten. Hält ſie ſich nämich blos an die Einheit des Begriffs in der Erfahrung, o kann ſie nicht fehlen und iſt für den jedesmaligen Zuſtand der Wiſſenſchaft gültig, ſollte dieſer ſich auch noch ſo oft, und mit der vermehrten Erfahrung auch die Hypotheſe ſich verändern. Aber nur allzu leicht ſchiebt ie dem Begriffe ein ihm fremdes Subſtrat unterz ſtatt

der bloßen Einheit der Erſcheinungen ſetzt ſie alsdann eine für ſich beſtehende Urſach derſelben, und dadurch hat ſie die Wiſſenſchaft häufig verfälſcht und wenigſtens ihren Gang aufgehalten. Aus dieſem Fehler iſt beſonders die ſo häufige unnütze Annahme thätiger Stoffe, feiner Flüſſigkeiten u. ſ. w. in der Natur entſtanden. Daß aber die Phyſik beide Arten der Theorie vereinigt, das hat ſeinen Grund in der Natur ſelbſt, welche der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft iſt. Denn in der Natur herrſcht allgemeine Geſetzmäßigkeit, und jede einzelne Erfahrung iſt an ſich ſchon der Ausdruck einer Regel; auf dieſe Geſetzmäßigkeit iſt alſo hier ſelbſt die Beobachtung der Erfahrung gerichtet, wogegen in der hiſtoriſchen Welt alles auf die ſtete Veränderlichkeit des Mannigfaltigen ankommt. So treffen in der Phyſik Erfahrungen und allgemeine Geſetze allezeit zuſammen, und doch iſt auch hier die Kraft der Erfahrung ſo groß, daß beide Wege nie vollſtändig in einander übergehen werden.

Aus dieſem allen, wiewohl es nur flüchtig angedeutet werden konnte, erhellt doch ſo viel, daß man nicht von jeder Theorie eine unmittelbare Anwendbarkeit verlangen muß, ja daß die ſyſtematiſche Theorie gar keine Anwendung im gemeinen Sinne des Wortes duldet. Dennoch iſt ſie höchſt fruchtbar, nicht blos als Erkenntniß des Wahren überhaupt, die ſchon an ſich Zweck iſt, ſondern auch in Beziehung auf die Anwendung; denn ohne Beziehung auf ſie iſt gar keine praktiſche Theorie möglich. Daher wird auch dieſe um ſo vollkommener

ſtems keinesweges entbehren. Die ſogenannte allge-
ne Phyſik, ob ſie gleich gewiß auf eine ungebühr-
e Weiſe mit Mathematik überladen worden iſt, ent-
t doch eine große Menge von Sätzen, welche ent-
er wirklich allgemeine Grundſätze ſind, oder doch von
hen abgeleitet werden. Alles was darin von den all-
ieinen Eigenſchaften und Kräften der Körper als
ger Körper überhaupt geſagt wird, iſt ganz allgemein
rational, oder ſollte es wenigſtens ſeyn. Dagegen
t es eine große Anzahl einzelner Erſcheinungen, wel-
man nicht anders unter eine Einheit bringen konnte,
daß man aus den Erſcheinungen ſelbſt das darin
vortretende Allgemeine herauszog. Solche aus zuſam-
ngefaßter Erfahrung entſtandene Einheiten oder Be-
ſe ſind die Hypotheſen, welche gerade in der Phyſik
Hauptrolle ſpielen. Dies wird auch ſo allgemein
ihlt, daß man manche andere Wiſſenſchaft durch den
rwurf der Hypotheſe zu ſchmähen meint, der Phyſik
r nicht leicht ihr Recht dazu abgeſtritten wird. Und
klich iſt die Hypotheſe ein eben ſo rechtmäßiger Weg
Wiſſenſchaft wie jede praktiſche Theorie, nur muß
die gehörigen Grenzen beobachten. Hält ſie ſich näm-
blos an die Einheit des Begriffs in der Erfahrung,
kann ſie nicht fehlen und iſt für den jedesmaligen
ſtand der Wiſſenſchaft gültig, ſollte dieſer ſich auch
h ſo oft, und mit der vermehrten Erfahrung auch die
potheſe ſich verändern. Aber nur allzu leicht ſchiebt
dem Begriffe ein ihm fremdes Subſtrat unter, ſtatt

Begriffe, ſondern eine ganz eigenthümliche Thätigkeit, in welcher das Allgemeine ſelbſt unmittelbar angeſchaut und in der Anſchauung zugleich als Beſonderes gedacht wird. Dieſer Standpunct iſt der Standpunct der Ideen, und mit nichts anderem hat es die Philoſophie zu thun, weder mit Begriffen noch mit Wahrnehmungen. Wie in jeden einzelnen Menſchen die Philoſophie komme, ob durch Wahrnehmungen oder durch Begriffe, oder durch beide, oder durch keins von beiden, geht uns hier wiederum nichts an, wir betrachten ſie nur als Philoſophie. Nur ſo viel bemerken wir hier, daß das Allgemeine in der Philoſophie der Anwendung eigentlich nicht bedarf, denn es iſt ſelbſt ſchon das Beſondere; und daß wiederum das Beſondere hier nicht zu Begriffen erhoben zu werden braucht, denn der Philoſoph ſchaut es ſchon zugleich als das Allgemeine und Weſentliche an. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß da nicht von dem Beſondern die Rede iſt, inſofern es bloße leere Erſcheinung iſt. Dieſe wird eben als Erſcheinung durch die Philoſophie vernichtet und eben dadurch zu einer weſentlichen und wahrhaften Exiſtenz erhoben. Wenn ſich dieſer Gegenſtand hier weiter ausführen ließe, ſo würde leicht zu beweiſen ſeyn, daß die Philoſophie, welche die vollſtändigſte, ja eine ganz univerſelle Theorie enthält, zugleich die praktiſchſte aller Wiſſenſchaften ſey, und daß auf ſie die Vorwürfe, die ihr am häufigſten in dieſer Hinſicht gemacht werden, am allerwenigſten paſſen. Einzelne Fälle laſſen ſich dagegen nicht anführen; denn die Erſcheinung der Philoſophie

unter den Menschen hat freilich sehr verschiedene Grade von Vollkommenheit und Reinheit.

So kurz auch nur die Umrisse von Gedanken sind, die ich hier vortragen konnte, so darf ich auf das Entgegenkommen einer Versammlung rechnen, in welcher ohne Zweifel das lebhafteste Gefühl von der Würde und dem praktischen Werthe der Wissenschaft herrscht. Wie wäre es auch anders möglich an einem Orte, wo ein altes und berühmtes, der Wissenschaft ganz eigentlich geweihtes Institut nicht allein neben den praktischen Beschäftigungen bestanden, sondern mit ihnen im glücklichsten gegenseitigen Einflusse gestanden hat. Vielleicht wird dieser Einfluß hier erst ganz gefühlt werden, wenn das bisherige Band der Verknüpfung gelöst wird. Aber wir dürfen dann auch hoffen, nicht blos als einzelne Personen, sondern was uns noch mehr werth seyn muß, als Repräsentanten der Wissenschaft dem freundlichen Andenken unserer hinterlassenen Freunde gegenwärtig zu bleiben.

Auch diese Betrachtung erhebt endlich unseren dankbaren Blick wieder zu dem Gegenstande des heutigen Festes, unserem allgeliebten König. Wir können es mit Stolz und mit Wahrhaftigkeit sagen: wenn es noch einen Staat in Europa giebt, wo die Wissenschaft unabhängig von der Sclaverei niedriger Bestimmungen für das bloße Bedürfniß getrieben werden darf, ja aufgemuntert und geehrt wird, so ist es der preußische. Die unzähligen Beweise dieser erhabenen Gesinnung unsers Mo-

narchen liegen jedem von uns zu nah, als daß Beispiele erwähnt zu werden brauchen. Gott erhalte uns eine Regierung, unter welcher der Würde des Gelehrten ihre wahre hohe Bedeutung gesichert ist, und jeder Fortschritt, den die Wissenschaft vereinigt, wird Preis und Ruhm auf das Haupt unseres Königs häufen.

VI.

Über patriotiſchen Enthuſiasmus.

Erſter Brief.

Verehrter Freund!

Die Stürme der gegenwärtigen Zeit haben uns weit und lange von einander getrennt, und doch habe ich jetzt lebhafter als je das Bedürfniß gefühlt, mich Ihnen mitzutheilen und mit Ihnen mich über die raſch ſich entwickelnden Begebenheiten zu verſtändigen. Was Sie wohl dazu denken möchten, war faſt bei allem was vorkam, mein gewöhnlicher Gedanke; ſo habe ich, heftig bewegt von Freud' und Leid, von Hoffnung und Beſorgniß, mein Herz, wenigſtens in Gedanken, oft vor Ihnen ausgeſchüttet. In ſolchen Fällen, wo es Ernſt wird um alles was uns theuer und werth ſeyn muß, wo die ganze Seele angefüllt wird von den Begebenheiten der Welt, und ſelbſt die Wiſſenſchaft von der nächſten Gegenwart zwar nicht verdrängt, aber doch ganz und gar und von allen Seiten mit ihr verknüpft wird, fühlt man am innigſten, wie beglückt der iſt, der ſich an einſichts-

volle und ſtets rechtgeſinnte Kenner des Weltlaufs anſchließen kann. Denn mit Verachtung verwerfe ich die Ausflucht ſolcher Gelehrten, die unter dem Schein, in wenige, der Welt fremde, hohe Gedanken verloren zu ſeyn, ſich durch Beſchränkung auf einen engen Kreis ſogenannter wiſſenſchaftlicher Gegenſtände, der Theilnahme an dem Wohl und Weh ihres Vaterlandes, ja des menſchlichen Geſchlechts, mit abſichtlicher Engherzigkeit entziehen, und ich kann wohl ſagen, daß ich neulich, als mich ein ſolcher Mann verſicherte, die Kriegsbegebenheiten machten ſo wenig Eindruck auf ihn, als fielen ſie im Sirius vor, über einen ſo aufrichtigen Egoismus ordentlich erſchrak. Nur allzu lange hat man es für hochverdienſtlich und für ein Zeichen des wahren Genies gehalten, die Wiſſenſchaft ſo weit wie möglich von dem wirklichen Leben zu trennen. Was daraus entſtanden iſt, welche Kälte und Lebloſigkeit in den Arbeiten der Gelehrten, und wiederum welche Geiſtloſigkeit in der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, das hat man nun ziemlich allgemein gefühlt, wovon ſo viele glückliche und verunglückte Bemühungen, beide Gebiete wieder zu vereinigen, Zeugniß ablegen können. Ich darf wohl ſagen, daß ich von jeher den innigſten Antheil an den Schickſalen meines Vaterlandes in ſeinen inneren und äußeren Verhältniſſen genommen habe, und das danke ich zum Theil Ihnen und wenigen anderen Freunden, die mich in ſteter Verbindung mit dem Ganzen erhielten. Darum reißen mich auch die jetzigen Begebenheiten nur allzu ſehr

von ſelbſt hin, und ich brauche mich nicht erſt anzufeuern und gleichſam durch willkürliche Stöße in Schwung zu ſetzen, um mich für ſie zu begeiſtern.

Je mehr aber die äußeren Dinge auf mich eindrangen, deſto mehr ſehnte ich mich auch danach, mich ſelbſt über ſie zu verſtändigen, zumal da ich bald fand, daß ich in einer höchſt verworrenen, hin und her flutenden Maſſe von Geſinnungen, Meinungen, Beſtrebungen umhergetrieben wurde. Sollte ich vor Freuden über den raſchen Eifer und den überall auflodernden Enthuſiasmus meiner Mitbürger, deſſen ich an ihnen gar nicht mehr gewohnt war, mich blindlings mit in dieſen reißenden Strom ſtürzen? Aber ich ſah bald, daß es auch hier des Steuers bedürfte, und daß vielleicht auch der, welcher einen Verſuch machte die Beſinnung feſtzuhalten, etwas Verdienſtliches thun würde. Dazu kam nun, daß, indem ich redlich und mit allem Ernſte der Rechtſchaffenheit unſeren Zuſtand zu prüfen ſuchte, mir eine Menge Verkehrtheiten und Sünden erſchienen, die ich mir durchaus nicht wegleugnen konnte, ſo gern ich gewollt hätte. Nicht, daß ich die großherzigen und wirklich ruhmwürdigen Anſtrengungen und Aufopferungen unſeres Volks verdächtig machen wollte. Ferne ſey es von mir Thaten zu entweihen, deren Andenken mir immer heilig ſeyn wird, und die meinem Volke, wenn irgend Gerechtigkeit in der Geſchichte waltet, den einzig wahren Ruhm erwerben müſſen! Aber in den Ständen, welche die Anſichten und Meinungen der Völker beſtimmen, unter den Führern der

Gesinnungen, welche den Hoffnungen Worte geben, die Zwecke dem Volke vorstecken, welche gleichsam das Gewissen des Volks beherrschen, da traf ich so viel des Falschen und Verderbten, daß ich mich der tiefsten Wehmuth, ja der Furcht um den Ausfall der Unternehmungen selbst nicht erwehren konnte. Der Zweck, dachte ich mir, ist groß und edel und gerecht, die Mittel sind gewiß hinreichend, wenn sie weise angewandt werden, die Hoffnungen sind entzückend, denn wir hoffen nicht blos Erlösung vom fremden Joch, von der Schmach, über welche hinaus es keine für ein ehrliebendes Volk giebt, sondern auch im Innern unzähliges Gutes und Edles, was die Milde und Gerechtigkeit des Königs, und der Eifer und die selbstständige Thätigkeit des Volks vielleicht vorbereitet; alles dieses mußte die heitersten Aussichten in die Zukunft eröffnen. Sah ich aber darauf recht ernstlich in unser Inneres, so glaubte ich eine Unbestimmtheit in der Kenntniß des eigentlichen Zieles, eine Kränklichkeit und Schwäche in den Gesinnungen, von welchen jetzt ja so viel gesprochen wird, eine Schiefheit in der Beurtheilung aller unserer Verhältnisse zu entdecken, die mich mit Schrecken und Furcht anfüllten, ob wir am Ende auch selbst im Stande seyn würden das zu verdienen was wir suchten, ob wir es erreichen und das Erreichte zu benutzen verstehen würden.

Es versteht sich von selbst, daß ich hier nicht von den Absichten und Entwürfen der Majestät und ihrer Feldherren spreche, in deren Rath einzudringen meine

Sache nicht iſt; ſondern von den Ständen rede ich, in welchen ich meines Gleichen finde, und deren Stimmung und Geſinnung gewiß diesmal von beſonderer Wichtigkeit iſt, da ſie einen vorzüglichen Antheil an der Führung dieſes Krieges nehmen, der ja überall ein Volkskrieg genannt wird. Betrachtete ich recht ohne Schonung und Parteilichkeit, wie dieſe die Sache betrieben, was für Vorſtellungen, Hoffnungen, Anſichten ſie davon hatten, und bei dem Spielraum, der dazu gegeben war, auch in Thätigkeit übergehen ließen, ſo konnte und durfte ich mir nicht verhehlen, daß ich in ein Chaos ſah, welches wohl Grauen erregen konnte.

Nunmehr entſtand aber eine andere Betrachtung, ob es nämlich nicht rathſamer ſey, gänzlich über dieſe Dinge zu ſchweigen, um nicht einen Mißklang in die allgemeine Übereinſtimmung der Gemüther zu bringen. Macht die Rede keinen Eindruck, ſo konnte man mir ſagen, ſo wirſt du nichts davon haben als den Verdacht, da kalt zu bleiben, wo das ganze Vaterland nur von Einem Streben brennt; wirkt ſie aber auch nur auf wenige, ſo mußt du es auf dein Gewiſſen nehmen, wenn dadurch Zweifel entſtehen, die dem allgemeinen Eifer nachtheilig werden können, und manches gehemmt wird, was in raſcher Ausführung begriffen iſt. Das Einzige, was auf ſolche Einwürfe geantwortet werden kann, iſt wohl, daß Ehrlich am längſten währt, und daß die Wahrheit, die nach ſorgfältiger vielfacher Prüfung für rein erkannte Wahrheit, geſagt werden ſoll und muß und nie ſchaden

kann, wenn ſie dem glänzenden, raſch wirkenden Irrthum entgegentritt. Sowohl um des allgemeinen Nutzens als um des eigenen Gewiſſens willen iſt es am beſten bei ihr zu verharren. Nicht der iſt der Beſte, der ſpricht, was den Herrſchenden und Führern ſüß zu hören iſt, ſondern der auch das Bittre nicht auszuſprechen ſcheut, wenn er glaubt, daß es dem Ganzen nützen kann. Und nichts iſt einem ehrliebenden Manne beſchämender, als wenn er ſich ſelbſt geſtehen muß, er unterdrücke ſeine wahre Meinung aus Menſchenfurcht, er ſtimme mit in den allgemeinen Chor ein, blos weil er der allgemeine iſt, und gerathe ſo in die Knechtſchaft von ſeines Gleichen, welche die demüthigendſte von allen iſt.

Aus ſolchen Gründen habe ich es immer für das Beſte gehalten, auch den herrſchenden Anſichten und Meinungen zu widerſprechen, wo es nützlich zu ſeyn ſchien, und nie ſchien ich mir dazu mehr aufgefordert als in dieſem Zeitpuncte, wo ſich vielleicht der ganze Charakter einer nahen Zukunft vorbereitet. Ich wende mich aber damit zunächſt an Sie, weil ich weiß, daß Sie auch große Begebenheiten mit Ruhe und Beſonnenheit anzuſehen gewohnt ſind und gegen alles Gefälſchte und Oberflächliche denſelben Haß hegen, deſſen auch ich mich rühmen kann. Und was ich Ihnen darüber vorlege, daß denke ich getroſt auch meinen Mitbürgern öffentlich mittheilen zu können. Denn wo ein ganzes Volk gemeinſchaftlich und zu Einem Zwecke handeln ſoll, da iſt wohl nichts nöthiger als Freiheit der Rede, Freiheit nicht blos

das allen Angenehme zu ſagen, ſondern auch das unangenehm lautende Wahre.

Es iſt auch für den Philoſophen wohl der Mühe werth und voll der reichſten Belehrung, das Streben und Treiben unſerer merkwürdigen Zeit zu beobachten. Ich weiß nicht, ob jeder Beobachter das Zeitalter, worin er lebte, und ſeinen Charakter für ſo ganz eigenthümlich und bisher noch nie vorgekommen gehalten hat, wie mir das meinige wirklich erſcheint, ſo daß ich wohl ſagen kann, daß ich kaum wünſchte in einem äußerlich glückſeligern, aber weniger bedeutungsvollen gelebt zu haben. Es iſt freilich etwas ganz anderes um die Beurtheilung gegenwärtiger als um die entfernter Begebenheiten. Die Einzelheiten des inneren Getriebes in ihrer unermeßlichen Mannigfaltigkeit, Anderer und unſere eigene Stimmung im täglichen Leben, kurz wie uns eigentlich dabei zu Muthe iſt, können wir freilich beſſer wahrnehmen und empfinden als es aus der Ferne möglich iſt; die Bedeutung des Ganzen dagegen und ſeinen Zuſammenhang mit anderen Entwickelungen des menſchlichen Geſchlechts werden wir ſchwerlich ſo gut errathen wie der, dem zwar das Einzelne ſchwindet, aber damit auch die perſönlichen und beſchränkteren Leidenſchaften, Sorgen, Beſtrebungen untergehen. So kann es denn freilich kommen, daß jeder an ſeiner Stelle, was ihm begegnet, als einzig und unerhört anſieht, obwohl er auch dieſes ſelbſt für ſeinen Standpunct ohne die Vergleichung mit anderen Erfahrungen des menſchlichen Geſchlechts nie recht verſtehen wird.

Wer nun blos hören, aber nicht ſehen könnte und dann vernähme, wie in dem jetzt lebenden Menſchengeſchlecht jeder von ſich ſelbſt und ſeinen nächſten Umgebungen urtheilt, der müßte eine gewaltige begeiſternde Vorſtellung von unſerem Treiben und Leben bekommen. Sprechen wir von der Wiſſenſchaft, ſo hat ſie nie ſo weit ihre erhebende Wirkſamkeit in das wirkliche Leben und die mannigfaltigſten Verhältniſſe der verſchiedenen Stände erſtreckt, und jeder, den ſein Geſchäft und ſeine Lebensweiſe auch noch ſo weit von ihr zu entfernen ſcheint, iſt ihr Anbeter und bekennt ſich von ihr begeiſtert. Iſt von Kunſt die Rede, ſo wimmelt alles von Dichtern, die nicht etwa aus bloßem ſchnöden Inſtinkt wie die früheren arbeiten, ſondern mit Einſicht und unparteiiſcher Beurtheilung ihrer Vorgänger und der ganzen Theorie ihrer Kunſt; und die bildenden Künſtler entwerfen tief durchdachte Plane zu den kühnſten Werken und beweiſen triftig die Beſchränktheiten und Einſeitigkeiten, die ſich bald die Griechen, bald die Neueren haben zu Schulden kommen laſſen. Alles aber ehrt die Kunſt und den Künſtler hoch und rühmt ſich ſeiner Geſellſchaft; denn jeder weiß ihn zu beurtheilen und nach Ideen zu prüfen, ja alles ahmt ihn nach und ſpricht in ſeiner Sprache und ſucht ſelbſt mehr oder weniger ein künſtleriſches Leben zu führen. Die Lenkung des Staats und die Führung des Krieges, die ſonſt nur ſehr Wenigen vorbehalten waren, ſind jetzt ebenfalls ſo gemeine Künſte geworden, daß nicht blos jeder etwas davon verſteht, den

Lauf der Dinge scharf beintheilt und vorhersagt, sondern auch an seinem Theile versucht, zum Ganzen nicht als dienendes Glied, sondern nach seinen eigenen Ideen mitzuwirken. Nur an der Religion könnte man bei der sichtbaren Auflösung ihres äußeren Bandes, welches vor allen andern menschlichen Anstalten der Kirche nöthig ist, Zweifel hegen, wenn nicht jeder über diese Auflösung bitter klagte und der allgemeinen Gleichgültigkeit eine eigene innere Begeisterung entgegensetzte, ja wenn nicht so viele bedachte Versuche auf die Bahn gebracht würden, sie auch unter dem Volke wieder herzustellen.

Wenn er aber, nachdem er alles dies Herrliche gehört hat, die Augen öffnete und nachsähe, was denn nun wirklich davon zu Stande gebracht ist, so möchte er glauben sich in einer ganz andern Welt zu befinden. Was erstlich von der Wissenschaft auf das Leben angewandt wird, ist wohl blos das ganz Mechanische und Todte in den mathematischen und denen verwandten Wissenschaften. Denn von dem eigentlich Praktischen können wir dies so wenig rühmen, daß wir z. B. Geschichtschreiber gar nicht mehr haben, und kaum noch einige gelehrte Historiker. Und was die eigentliche Anwendung der Philosophie auf das wirkliche Leben betrifft, so ist diese beinahe etwas noch ganz Unbekanntes. Zweitens ist nichts so lächerlich als unser Prahlen mit künstlerischer Bildung, da unsere Poesie leider einen solchen Weg genommen hat, daß sie schon jetzt fast gar nicht mehr im Gebiete der Kunst befindlich ist, und die bildende Kunst wie der Phönix ist,

von dem viel geſprochen, der aber nirgend geſehen wird. Was eine Religion bedeuten will, die man ſich ſelbſt in der Eil zuſammenbauet und mit allerlei Flitterſtaat aufputzt, um das mehr ſinnliche als geiſtige Bedürfniß einer gewiſſen Erhebung zu befriedigen, das braucht wohl nicht entwickelt zu werden. Wie es aber endlich mit dem Staate beſchaffen ſey, wollen wir nicht weiter berühren; vielmehr wird ſich dies, wenn wir uns über den patriotiſchen Enthuſiasmus und ſein Weſen überhaupt verſtändigen, am beſten von ſelbſt ergeben.

Imus, imus praecipites! können wir leider mit dem Perſius rufen. Was aber thun, um dieſen raſchen Verfall aufhalten zu helfen? Nichts iſt beſſer, denke ich, und nichts würdiger als die Wahrheit, ſo rein wir ſie haben, als einen treuen Spiegel für jeden aufzuſtellen, daß er ſich darin beſchaue. Wer ſteht uns aber dafür, daß wir ſie ſo rein beſitzen? Unſer Gewiſſen und unſer redliches und ſtrenges Nachdenken, das wir mit der Erfahrung der Zeiten treu und rechtſchaffen vergleichen wollen. Und ſo weit wir dadurch in uns ſelbſt und vor unſerem inneren Richter beruhigt und geſichert werden, iſt es unſere Pflicht, auch laut um des allgemeinen Guten willen unſere Wahrheit auszuſprechen.

Die Looſung und das Wort der Zeit iſt Enthuſiasmus für Staat und Vaterland und für die Wiederherſtellung des deutſchen Volks und ſeiner Deutſchheit. Was aber dieſer geprieſene Enthuſiasmus ſey, worin er begründet ſeyn, wofür er ſich denn eigentlich entflammen

und wie er sich äußern müsse, davon ist selten oder nie die Rede. Von diesem Wort also, von diesem leeren Begriffe soll sich alles entzünden und begeistern lassen. Und was versteht man unter diesem Worte? Nichts als irgend eine ungewöhnliche Erregung und Bewegung des Gemüths, die sich in heftigen und prächtig lautenden Worten, oder in raschen Handlungen ohne Rücksicht auf Ordnung und Bestand offenbart. So weit also wären wir gekommen in der Trägheit und Gefühllosigkeit, daß es schon an sich ein Verdienst wäre, in heftiger Leidenschaft zu seyn, damit nur etwas den stehenden Pfuhl unseres Lebens umrührte, gleichviel woher diese Leidenschaft entstünde oder wohin sie strebte? Wenn aber dies nicht die Meinung der Prediger des Enthusiasmus ist, warum stecken sie uns nicht ein bestimmtes Ziel vor, warum suchen sie uns nicht durch Gründe zu überreden, daß die Mittel die sie ergreifen die richtigen seyen, warum genügt es ihnen, ja warum verlangen sie allein, daß wir in ihr Geschrei ohne Bewußtseyn mit einstimmen, und nur bereit seyen darauf loszustürmen, wohin sie es haben wollen?

Nicht die Leidenschaft ist der Enthusiasmus, sondern eine Erregung, die bei weitem über aller Leidenschaft ist, und sich dann erst diese unterwerfen und sie zu ihren Zwecken in Bewegung setzen kann. Er nimmt seinen Ursprung nicht aus dem Zeitlichen und Vergänglichen, sondern aus dem Ewigen, dessen Kraft und Wirksamkeit das innerste Heiligthum unserer Seele bewohnen soll;

nicht aus Begriffen und Entwürfen, die wir uns selbst in unserem Verstande bilden, sondern aus dem, was über unserem Verstande ist, und dem wir in Demuth zu dienen verbunden sind. Er ist mit einem Worte durchaus höhern Ursprungs, er kommt von Gott, und nur die Güter, die wir allein von Gott und durch ein ihm gefälliges Leben gewinnen können, sind es für die er sich entflammt. Diese aber sind die allereinfachsten, und da ohne sie überhaupt die Würde der Menschheit nicht erhalten werden kann, von Gott dem ganzen menschlichen Geschlechte zugedacht. Er kann also auch wohl nicht etwas Seltenes und gleichsam Vornehmes seyn, wie es sich die Meisten denken, sondern der Enthusiasmus für diese Güter, ohne die wir überhaupt nicht Menschen seyn könnten, muß uns beständig erfüllen und darf nie gänzlich ersterben, wo nicht der vollkommenste Verfall eintreten soll.

Ohne die Erhebung der Phantasie über die gemeinen und eigennützigen Bedürfnisse des Lebens hinaus ist es überhaupt nicht möglich irgend eine Idee des Göttlichen oder des an sich Wahren und Guten zu erfassen. Das allererste Erforderniß zu dieser Erhebung ist daher Aufrichtigkeit vor uns selbst und Reinheit der Seele, damit wir nicht die eigennützigen Antriebe, die unser Gemüth oft in die gewaltigste Bewegung setzen, mit den reinern und höheren verwechseln. Diese Täuschung ist aber wirklich unendlich häufig und schwerer als es scheint zu vermeiden. Denn ähnlich jener auf das Höhere gerichteten Phantasie ist die gemeine Einbildungskraft, die

ıſer Gemüth in ähnlichen Schwung und Erregung ver-
ßt und die Leidenſchaften anfacht, deren Heftigkeit und
ewalt uns ſelbſt oft eine ſolche Bewunderung abnöthigt,
ıß wir ſie in unſerer Verblendung, indem wir uns ganz
ihrem Dienſte fühlen, für höheres und würdigeres Ur-
rungs halten.

Wenn ich aber ſage, daß jener Unterſchied oft ſchwer
treffen iſt, ſo meine ich damit nicht, daß er aus Grün-
n deutlich erlernt werden müſſe, welches nur die Philo-
phie leiſten kann. Außer dem Gebiete dieſer, im wirk-
hen praktiſchen Leben iſt alles zu ſehr angefüllt mit un-
dlich mannigfaltigen Verhältniſſen und Antrieben, als
ß die höhere Vernunft rein darin hervortreten könnte.
ur ein heiliges Weſen wäre dieſen Störungen uner-
chbar; wer ſich aber für ein ſolches hielte, der wäre
on von dem allerſchlimmſten Teufel, dem der Eitelkeit,
ſeſſen. Die leere Einbildung eines von allen irdiſchen
ıfechtungen befreiten Lebens iſt daher ſchon immer dem
ılichen Verderben nahe. Wir ſollen und müſſen unſere
ɛdürftigkeit und Abhängigkeit erkennen und unſeren
tolz beugen. Dagegen iſt uns ein Gefühl gegeben,
›durch wir auch mitten in den Leidenſchaften das wahre
ute wahrzunehmen im Stande ſind, das Gewiſſen.
urch dieſes ſollen wir uns prüfen, ob wir von dem
Sahren beſeelt ſind, und ohne ſtrenge Gewiſſenhaftigkeit
ıd ſchonungsloſen Ernſt werden wir nicht zum Beſitz
ſſelben kommen. Der politiſche oder patriotiſche Enthu-
ısmus iſt eine praktiſche, durchaus in das wirkliche

Leben und Handeln übergehende Begeiſterung, und die Natur der Begeiſterung iſt es eben, die Ideen unmittelbar mit der Wirklichkeit zu verknüpfen, ja ſie als eins und daſſelbe mit dieſer oder als ganz wirklich darzuſtellen. Die vollkommenſte Einſicht über das was der Menſch ſeyn ſoll, die ſchönſte theoretiſche oder ſpeculative Ausbildung der Ideale der Menſchheit, die klarſte Entwicklung der Gegenſtände der Religion bleibt entweder ein kraftloſes Spiel mit leeren Begriffen, oder eine träge und entnervende Empfindelei ohne allen Werth für das Leben, wo nicht jene Begeiſterung hinzukommt; jener Hauch des Göttlichen, der das irdiſche Leben erſt mit Weſentlichkeit beſeelt und gleichſam die Saat göttlicher Gedanken auf den Boden der Wirklichkeit herüberweht. Ohne Begeiſterung iſt daher nichts Großes und wahrhaft Gutes auszurichten, die Kraft deſſelben und der lebendige Keim liegt nur in ihr und kann nur durch ihren höhern Lebenstrieb ſich entwickeln. Denn was wäre unſere ganze ſinnliche Welt, wo fände unſere Seele in ihr etwas Wahres und Bleibendes, wo eine Beruhigung für die Gegenwart und eine Hoffnung für die Zukunft, wenn ſie ſich nicht unmittelbar in ihren irdiſchen Geſchäften an etwas Höheres und Weſentliches anſchließen könnte!

Darum kann auch niemand eigentlich ſagen, woher der Enthuſiasmus komme; denn nicht auf Erden iſt er entſtanden noch erſonnen, obwohl er ſich ganz in irdiſche Geſtalt kleiden muß. Einzelne Menſchen und ganze Völker ergreift er mit unerklärbarer Macht, reißt ſie zu un-

geheuern, dem Scheine nach ihre ſinnlichen Kräfte weit überſteigenden Thaten hin, und als ob die Gottheit ſelbſt voranginge und die ewigen Belohnungen in den Händen trüge, ſtürzen ſich die Märtyrer ſchaarenweiſe und mit Luſt in den irdiſchen Tod. Dieſe kühne Aufopferung deſſen, was der ſinnliche Menſch für das höchſte Gut und für die Bedingung alles Übrigen hält, ja die Luſt und Freude, mit welcher die Märtyrer ſich derſelben unterziehen, iſt das, was dem Kalten und Unbegeiſterten am meiſten auffällt und zuerſt ſein Staunen erregt. Auch bleibt es ihm in der That ſeinem Weſen nach unerklärbar, weil ſich eben der Enthuſiasmus nur aus ſich ſelbſt erklärt und einen Urſprung hat, wo alle Erklärung aufhört. Eben deshalb iſt aber auch nichts thörichter und es giebt kein größeres Mißverſtändniß, als ſich ſelbſt zum Enthuſiasmus entſchließen oder Andere dazu auffodern zu wollen, da ja ſeine höchſte Quelle in einem Gebiete entſpringt, wohin unſere Willkür gar nicht reicht, aus einer Macht, die uns unbedingt beherrſcht, und der wir uns nur hingeben, auf die wir aber keine Wirkſamkeit ausüben können.

Was der kalte berechnende Verſtand für unerreichbar und unmöglich hält, das erreicht der Enthuſiasmus und macht es wirklich unmittelbar durch die That; denn eben dieſes iſt das Geheimniß deſſelben, daß er unmittelbar mit der Gegenwart die höchſten Ideale ſeines Handelns verknüpft und ſie gleichſam verkörpert und in ſichtbarer Geſtalt vor ſich hat. Für einen bloßen Gedanken oder

allgemeinen Begriff kann er ſich niemals begeiſtern, und ſelbſt wenn ſeine Gegenſtände ganz über alle wirkliche Erfahrung hinaus liegen, wie die religiöſen Gegenſtände, muß er ſie doch in eine ganz begrenzte und beſtimmte Geſtalt kleiden, um damit umgehen zu können. Was eine ſogenannte Vernunftreligion, die ſich von allem Glauben an eine Offenbarung frei erhält und darauf ſtolz iſt, ſagen wolle, haben die letzten Jahrzehende genug bewieſen. Sie begnügt ſich an dem bloßen Begriffe eines Urhebers der Welt und oberſten Richters aller Handlungen; denn es iſt ihr genug, daß ein ſolches Weſen nur denkbar ſey, um aus der Einrichtung der Welt und den ſittlichen Bedürfniſſen des Menſchen auf daſſelbe ſchließen zu können. Ein ſolcher Schluß kann aber nicht den Glauben geben, dieſe unmittelbare Überzeugung, die eindringlicher und feſter iſt, als die welche durch die ſinnliche Wahrnehmung erreicht wird, und welche mit Gott wie mit einem Gegenſtande ihrer inneren Erfahrung lebt. Nur dieſer Glaube, welcher ſelbſt ſchon religiöſer Enthuſiasmus iſt, kann das Leben mit Religion beſeelen, und das wirklich machen, was jene kalte Vernünftelei ſich nur als möglich denkt und ſich dabei ſchlaff und läſſig beruhigt.

Noch weit mehr gilt aber alles dies von dem Enthuſiasmus für den Staat, der ſein Ziel nicht in einer künftigen, ſondern in der gegenwärtigen Welt findet, und doch zugleich beſeelt ſeyn muß von dem, was ihm als das an ſich und ewig Wahre und Rechte erſcheint. Dieſes muß

ſich ihm durchaus unter einer ganz beſondern und einzelnen Geſtalt darſtellen und ſich an irgend ein Gut ſeines wirklichen Lebens anknüpfen, wenn es ihm nicht zu einem allgemeinen leeren Begriffe zerfließen ſoll. Der Menſch findet ſich ſchon in der wirklichen Welt verwickelt in unzählige Verhältniſſe, von unzähligen Bedürfniſſen umgeben, von unendlich mannigfaltigen Anſprüchen an Andere und Anderer an ihn bewegt. Alle dieſe verſchiedenen Richtungen und Verhältniſſe ſollen eben im Staate zuſammengefaßt und unter eine der Vernunft angemeſſene Ordnung gebracht werden. Dieſe Einzelheiten ſind eben der Stoff, in welchem ſich das Bild der Ordnung und Harmonie aller Kräfte, welches die Form des Staats darſtellt, ausdrücken ſoll. Wenn einerſeits eben daher die unglückliche Täuſchung derer entſteht, welche den Staat für eine durch bloße Klugheit entworfene Anſtalt zur Erwerbung und Sicherung der irdiſchen Lebensgüter halten; ſo müſſen doch auch andererſeits diejenigen dadurch belehrt werden, die in ihrem ganz leeren Eigendünkel meinen, das Geſchehene und Wirkliche habe gar keinen Werth für das was geſchehen ſoll, es dürfe nicht einfließen auf die philoſophiſchen Entwürfe, wonach ſie den Staat nicht ſowohl bilden, als ganz von neuem und gleichſam von vorn herein ſchaffen wollen. Dieſe beiden Stimmungen ſind die beiden entgegengeſetzten Gifte, die jedes mit ſeiner eigenen Wirkungsart von jeher die Ordnung und die natürliche Lebensthätigkeit der Staaten zerrüttet, ja nicht ſelten auch ihr Leben ſelbſt

zerſtört und vernichtet und einer abſcheulichen Fäulniß übergeben haben. Der Eigennutz und das niedrige Beſtreben nach blos ſinnlichen Vortheilen, wodurch der Einzelne in allem ſeinen Denken und Trachten nur auf ſeine Perſönlichkeit zurückgeführt wird, und jede Sorge für das Ganze nur als ein Mittel im Dienſte jener betrachten lernt, dieſe verächtliche Geſinnung, deren Verworfenheit jedem einleuchtet, der noch für höhere ſittliche Beweggründe Sinn hat, iſt in der That oft in ihren Quellen nicht unreiner, und in ihren Folgen faſt niemals gefährlicher als der Frevel der Eitelkeit, die, aufgeblaſen durch den Beſitz weniger allgemeinen Gedanken und Grundſätze, ohne Scham und Scheu vor dem Beſtehenden, was die Völker etwa noch heilig halten, nicht blos das äußere Eigenthum der Mitbürger, ſondern deren Innerſtes, ihr Gewiſſen und ihre Überzeugungen ihrer eignen tyranniſchen Willkür unterwerfen will. Und merkwürdig iſt es, daß beide Gifte meiſtens neben einander zu gleicher Zeit auf die Staaten einwirken und, ſo feindlich ſie einander zu ſeyn ſcheinen, doch häufig gerade für einander den Stoff zubereiten. Den Egoismus nun, der auf das blos Äußere und Zeitliche ausgeht, wird nicht leicht jemand mit dem wahren Enthuſiasmus verwechſeln; deſto häufiger aber geſchieht dies jener Eitelkeit, über welche ich mich alſo noch näher erklären muß, ja ich will nicht leugnen, daß ſie zu bekämpfen der vorzüglichſte Zweck gegenwärtiger Abhandlung ſeyn ſoll. Dies kann aber nicht beſſer geſchehen als ſo, daß ich zuerſt noch voll-

ſtändiger den wahren Charakter der politiſchen Begeiſterung ſchildere.

Es iſt ein großer und dem Ganzen höchſt gefährlicher Irrthum, den Staat für eine bloße allgemeine Regel und für eine leere Form zu halten, in welche die beſtehenden Verhältniſſe der Menſchen als etwas Fremdes und ſeiner Natur nach Widerſtrebendes hineingezwängt werden ſollen. Wäre er wirklich das, ſo würde er nur als eine Beſchränkung der menſchlichen Willkür und höchſtens als ein nothwendiges Übel angeſehen werden können. Gerade das was dem Menſchen eigentlich am Herzen liegt, ihn unbewußt antreibt und bewegt, wäre alsdann für den Staat nicht da; vielmehr wäre dieſer nur ein ſtets beſchränkender Zuchtmeiſter, und nicht Luſt und Liebe, ſondern bloße Ergebung in ſeinen ſtarren Eigenſinn könnte er verlangen. Und welches Ziel würde am Ende dadurch erreicht? Doch nur ein harter, geiſtloſer Druck unter dem Joch einer ſolchen lebloſen Regel, ein Leben nicht im Staate und für den Staat, ſondern unter dem Staate, als unter einer Maſchine, die unſere freie Lebensthätigkeit beſtändig von außen in gewiſſe traurige Begrenzungen einzwängte.

Dieſe Anſicht iſt es aber doch in der That, die, wenn auch unbewußt, ſowohl der Lehre, daß der Staat eine bloße Anſtalt der Zweckmäßigkeit ſey, als auch der Eitelkeit, von welcher ebenfalls vorhin die Rede war, zum Grunde liegt. So berühren ſich auch hier die ſcheinbar äußerſten und entgegengeſetzten Enden. Der

Egoiſt kann in dem Staate nichts anders ſehen als ein Mittel, ihm gewiſſe ſinnliche Güter des Lebens zu verſchaffen oder zu ſichern; ihm iſt derſelbe alſo etwas ganz anderes als dieſes Leben ſelbſt, und kommt ihm erſt von außen zu dieſem hinzu. Der aber welcher ſich einbildet, nach ſeinen eigenen Ideen den Staat von Grund aus umſchaffen, veredlen und zu ſeinem wahren Weſen erheben zu können, denkt ihn ſich doch ebenfalls nur als eine Form, die er ſelbſt in ſeinem Inneren erſt vollſtändig ausarbeiten und dann der wirklichen Lage der Dinge anpaſſen will. Er wird ſich aber vielmehr ſo in das Geſchöpf ſeiner eigenen Einbildungskraft verlieben, daß er es für unverbeſſerlich und für zu vortrefflich halten wird, als daß es nach den Umſtänden abgeändert werden dürfte, und ſo wieder nun, wenn er irgend aufkommen kann, mit Gewalt und Übermuth das Beſtehende zerſtücken und beſchneiden, um es in ſein Bett des Prokruſtes hineinzuformen. Daraus aber kann nur die ſchnödeſte Verletzung des Rechts entſtehen, deſſen Erhaltung mehr werth ſeyn ſollte, als alle ſelbſtausgedachte Staatsformen, und wenn ſie den allerhöchſten ſpeculativen oder theoretiſchen Werth hätten.

Laſſe ſich doch nur niemand täuſchen durch eine ſtolze Vergleichung der herrſchenden Anſichten der Zeit mit früheren Irrthümern! Natürlich iſt es, daß jede Zeit ihre eigene Denkart mit ſich führt, welche von den Meiſten als die längſt vorbereitete und erſehnte, nun endlich mit Mühe herbeigeführte angeſehen wird. Auf die mecha-

niſche Art, den Staat zu bauen als Anſtalt für nützliche Zwecke, weiß nunmehr jedes Kind zu ſchimpfen; vor zwanzig bis dreißig Jahren galt dieſelbe für eine der ſchönſten Früchte der ſogenannten Aufklärung. Damals bewunderte ſich das Zeitalter ſelbſt, wie weit es in der Verſtändigkeit und der Erkenntniß des Zweckmäßigen gekommen ſey, und verachtete die thörichte Vorzeit, die ſich durch ſogenannte abergläubiſche Vorurtheile verleiten ließ, nach irgend etwas anderem, als was reinen und baaren Nutzen bringt, zu ſtreben. Ich fürchte aber, es ſey ganz daſſelbe, nur in einer etwas anderen Geſtalt, wenn wir jetzt nicht aufhören können uns ſelbſt zu preiſen, daß wir nun endlich aus dem Schlummer aufgewacht, die alte Sünde, die uns noch vor Jahr und Tag ſo vollſtändig beſaß, hinter uns geworfen haben, und nun gereinigt und entſündigt zu einem neuen ſtrahlenden Leben hervorgegangen ſeyen. Iſt denn dieſe Eitelkeit nicht ſchon die Verrätherei einer ſündlichen Gemüthsfaſſung? Liegt denn in dem bloßen Widerſpruch zwiſchen heute und geſtern die Beſſerung? Nicht darauf kommt es ja nur an, daß wir wieder anders geworden ſind, oder vielmehr, daß eine neue Art die Dinge anzuſehen herrſchend geworden iſt; ſondern es kommt darauf an, nun mit Ernſt und ohne Schonung der thörichten Eigenliebe in uns zu unterſuchen, ob wir auch etwas Richtigeres und Beſſeres beſitzen als vorher.

Das Richtige aber und wahrhaft Heilſame für den Staat kann immer nur das ſeyn, was ſich dicht an die

Gegenwart anſchließt, und unmittelbar in einer wirklichen, durch die natürliche Entwicklung der Dinge gegebenen Geſtalt erſcheint, und zwar eben deswegen, weil der Staat etwas ganz anderes ſowohl ſeyn ſoll als auch wirklich iſt, als eine ſolche leere Form, welche durch einen freien Entwurf, deſſen Bildung nicht aus den Zeitumſtänden ſelbſt hervorgegangen iſt, geſchaffen werden kann. Der letzte Zweck des Staates kann nie ein anderer ſeyn, als daß alles, was unter Menſchen in ihren gegenſeitigen, unendlich mannigfachen Verhältniſſen vorgeht, der Vernunft gemäß geſchehe. Freilich iſt alles dieſes auch von dem ſinnlichen Bedürfniß und von endlichen, eigennützigen Abſichten und Zwecken hervorgebracht. Dieſen Anregungen zum Handeln iſt und bleibt der Menſch unterworfen, und das vorzüglich in ſeinen Verhältniſſen zu anderen Menſchen, deren Thätigkeit die ſeinige im Gebrauche der Dinge dieſer Welt unaufhörlich ſtört und begrenzt. Dieſe Verhältniſſe ſind es aber gerade, welche durch den Staat geordnet werden, und mitten in jenen einſeitigen und eigennützigen Anregungen dennoch eine harmoniſche Welt des gemeinſamen vernunftmäßigen Handelns bilden ſollen. Stellen wir nun für den Staat einen allgemeinen Begriff oder eine erſonnene, nach bloßen allgemeinen Ideen über den Zweck der Menſchheit gebildete Form auf, ſo wird jedes Beſondere, aus dem Antrieb der Bedürfniſſe entſtehende Streben jener Form widerſprechen, und es wird ein unaufhörlicher Kampf entſtehen zwiſchen dem Zwecke des Staats und den Ab-

ſichten jedes Einzelnen. Und zwar iſt alsdann dieſer Kampf nicht von der Art, daß er in einer unendlichen Annäherung zur Einigkeit beſtände, welche freilich ſelbſt eine nothwendige Bedingung des Beſſeren wäre, da uns das Vollkommene zu erreichen unmöglich iſt; ſondern er näherte ſich ſo wenig der Auflöſung, daß er vielmehr eine unausfüllbare Kluft zwiſchen dem was die Staatsform verlangte und dem Wirklichen befeſtigen würde, da ja beides ſchon ſeinem ganzen Urſprung nach feindlich einander gegenüberſtände. Wenn wir daher auch ſagen wollten, der Staat oder ſeine Form ſey der Zweck des menſchlichen Geſchlechts, das Wohlbefinden aber, ja das Daſeyn jedes Einzelnen habe nur als Mittel dazu ſeinen Werth, ſo lautet dies zwar ſehr prächtig und erhaben, enthält aber wenig wahren Sinn. Denn jene bloße Form iſt noch gar nichts, wenn ſie ſich nicht in den wirklichen Verhältniſſen der Menſchen unter einander darſtellt und als eine beſondere Erſcheinung auftritt; und thut ſie das, ſo zerfließt ſie auch mit dieſen Verhältniſſen ſo in eins, das von jenem Streite im Ganzen gar nicht mehr die Rede ſeyn kann. Der beſondere Vortheil des Einzelnen iſt alsdann zugleich die höchſte Theilnahme deſſelben an dem allgemeinen Zwecke des Staats, und wird eben dadurch geheiligt, ſo wie die Form des Staats zugleich das wirkliche Verhältniß iſt, unter welchem jeder Einzelne ſeine perſönlichen Beſtrebungen auf eine vernunftgemäße und der höchſten menſchlichen Würde angemeſſene Weiſe verfolgt. Damit iſt nicht geleugnet, daß

nicht in einzelnen Fällen eine eigennützige und verderbte Geſinnung auch in einem ſolchen Staate mit dem Zwecke des Ganzen in Widerſtreit gerathen könne, woraus entweder einzelne Verbrechen oder bei allgemeiner Verbreitung ſolcher Geſinnungen die völlige Vernichtung des Staates, wenigſtens dem Geiſte nach, entſteht. Nur dem Weſen und dem Grundſatze nach ſoll der Staat ſo beſchaffen ſeyn, daß jedes einzelne Beſtreben zugleich den Zweck des Ganzen in ſich darſtelle, und dieſer wiederum in beſonderer Geſtalt, als etwas dem wirklichen Beſtreben Erreichbares, mit in den Verkehr der Einzelnen eingehe, nicht aber als etwas Fremdes und blos Erdachtes über demſelben ſchwebe.

Wenn nun alles dieſes richtig ausgeführt iſt, ſo ergiebt ſich daraus ſchon von ſelbſt, daß die Aufſtellung einer Staatsform für irgend ein Volk durchaus nicht das Werk der Willkür, oder auch nur des Nachdenkens nach allgemeinen Begriffen und Grundſätzen ſeyn kann. Denn die wirkliche, beſondere Geſtalt, unter welcher ſie erſcheinen muß, und wodurch ſie erſt Leben und Energie bekommt, kann ihr keine menſchliche Willkür geben; dieſe muß vielmehr durch die Verkettung der Begebenheiten entſtehen, welche durch die Jahrhunderte hindurchgeht. Wenn daher ein Volk ſo weit zur Beſinnung kommt, daß es ſeiner Verfaſſung und der Form derſelben ſich bewußt wird und alſo darüber nachdenken kann, ſo iſt ſie ihm auch ſchon ein von den Voraltern angeerbtes Gut, und wohl fühlt es, daß der Urſprung deſſelben nicht in

menſchlicher Willkür, ſondern in göttlicher Fügung zu ſuchen ſey. Zugleich iſt ſie ihm aber auch eben deswegen mit allen ſeinen Bedürfniſſen und einzelnen Verhältniſſen ſo durchwachſen, daß es für dieſe nur mit jener zugleich ſorgen kann. Daher wird es dem platten und beſchränkten Egoiſten ganz leicht, von ſeinem Standpuncte aus die edelſten und höchſten politiſchen Beſtrebungen, die ſchönſten Wirkungen des wahren Enthuſiasmus auf lauter eigennützige Beweggründe zurückzuführen, oder wohl gar eine Theorie des Eigennutzes und der Sinnlichkeit, ein Gravitationsgeſetz ſinnlicher Triebe als die Regel der Staatenbildung aufzuſtellen. Denn er ſieht von ſeinem beſchränkten Standpuncte aus nur die eine Seite der Entwicklung, die im Reiche der eigennützigen Beſtrebungen vorgeht; was ſich aber eben darin Höheres offenbart, kann er nicht bemerken, weil ihm gänzlich der Sinn dafür abgeht. Faſt alle Revolutionen der Staaten des Alterthums, ſowohl der griechiſchen als des römiſchen, ſind aus dem Kampfe einzelner Stände gegen einander um einzelne Rechte, ja meiſtens ſogar aus dem Zuſtande des Privatvermögens, aus Verſchuldung und Wucher entſtanden. Auch in England ſchreibt ſich jenes bewundernswürdige Gleichgewicht der Verfaſſung doch am Ende aus den Geldbedürfniſſen der Krone und dem Reichthum der Gemeinen her. Und ſo könnte man unzählige Beiſpiele anführen, daß die Völker in dem Beſtreben nach zeitlichen Bedürfniſſen und Vortheilen zugleich ihr wahres geiſtiges Heil gebaut haben; kein einziges aber, daß ein

Volk mit der Abſicht, eine vernunftgemäße Verfaſſung nach einem Plane oder ein Reich der Tugend einzuführen, das geringſte ausgerichtet habe; ja die neueſte Geſchichte beweiſt vielmehr, daß ſich ein ſolches durch dieſe thörichte und frevelhafte Anmaßung in die ſittenloſeſte Zerrüttung und eben dadurch in die ſchmählichſte Despotie geſtürzt hat.

Dieſe Wahrheit nun könnte man gar leicht demüthigend für den menſchlichen Geiſt finden; dann wäre man aber auch ſchon von jener Eitelkeit angeſteckt, die hier widerlegt werden ſoll. Es giebt nur eine Quelle des Lebens, die Gottheit. Der Menſch aber iſt nicht im Stande ſeinen Werken organiſche Kraft zu ertheilen und ihnen den Odem des Lebens einzuhauchen. Er thut vollkommen wohl, wenn er mit Bedacht und zur rechten Zeit ausſäet und mit Vertrauen die Entwicklung der Saat einer höhern Kraft überläßt. Will er aber in frevelhafter Verblendung mehr als ihm zukommt, ſo erreicht er auch nicht einmal dieſes. So auch entwickeln ſich ſeine geiſtigen Vorzüge viel höher und lebendiger, wenn er den Stoff, die ihm die natürliche Entwicklung der Dinge darbietet, mit Verſtand und praktiſchem Feuer auszuarbeiten bemüht iſt, als wenn er ſich ſelbſt leere Gedanken ausheckt, die nie durch ihn allein belebt werden können. Weit gefehlt alſo, daß der Eitele, der ſich einbildet ein Erzieher der Völker und Bildner der Staaten zu ſeyn, ſich höher emporſchwänge, ſinkt er vielmehr tief herab unter den praktiſchen Staatsmann, der die

Gegenwart ergreift und benutzt und im Einzelnen und Gegebenen ſelbſt die Vernunft zur Wirklichkeit bringt.

Wenn ich alſo im Vorigen zu beweiſen ſuchte, daß es gar nicht der Zweck des Staats ſeyn könne, eine bloße Form und allgemeine Regel aufzuſtellen, unter welche die menſchlichen Handlungen gezwungen werden ſollen, ſo liegt hierin auch zugleich, daß die wirkliche Ausführung einer ſolchen Abſicht gar nicht einmal möglich wäre, weil der bloße allgemeine Gedanke nicht im Stande iſt die wirklich gegebenen Umſtände zu beſtimmen und zu leiten. Ganz einfach ausgedrückt, gilt hier die Regel, daß der Menſch bei jedem praktiſchen Unternehmen durchaus beſtimmt wiſſen muß was er will, d. h. auf welchen beſondern, in der Wirklichkeit erreichbaren Erfolg ſeine Thätigkeit gerichtet iſt; ſonſt kann er nichts wirken. Denn das Wirken in das Allgemeine hinein hat nothwendig einen ganz andern als den beabſichtigten Erfolg, weil der Lauf der Begebenheiten ſich doch nicht abweiſen läßt und ſich nun eigenmächtig und nach ſeinen eigenen Geſetzen an die Thätigkeit anſchließt. So ging das franzöſiſche Volk dem bloßen allgemeinen Begriffe der ſogenannten Menſchenrechte nach, der, ſobald er in die Wirklichkeit übergehen ſoll, eine wahnſinnige Grille wird. Der Erfolg davon war aber auch der, daß nicht allein eben die, welche die Rechte des Menſchen durchſetzen wollten, die heiligſten Rechte ihrer Mitbürger mit Füßen traten, ſondern daß zuletzt gar ein bleibender Zuſtand der vollkommenſten Despotie eintrat, wo alles

Recht der unbeſchränkten Willkür unterworfen iſt. Dies aber, daß nicht blos der erwartete Erfolg ausbleibt, ſondern ein gar nicht beabſichtigter eintritt, iſt das Allergefährlichſte und was am meiſten zur Warnung dienen ſollte gegen ein ſolches Verfahren nach allgemeinen Ideen.

Damit kann nun aber ſchon nach dem, was oben aufgeſtellt wurde, nicht geſagt ſeyn, daß bei großen Unternehmungen für den Staat alles nach Regeln praktiſcher Klugheit berechnet werden und aus der Berechnung des Einzelnen und der beſonderen Umſtände alles Heil entſprießen könne. Vielmehr beſteht ja eben das Weſen des Enthuſiasmus, ohne den nichts Großes und Edles in dieſer Welt vollendet werden kann, darin, daß das Gemüth ganz und gar von einem höheren Ziele als dem blos ſinnlicher Güter angefüllt ſey, und nur das urſprünglich und weſentlich Rechte und Wahre zu ſeinem Antrieb habe. Deshalb habe ich auch bemerkt, daß jedes Volk, welches noch wahrhaft begeiſtert und von der Idee ſeiner Verfaſſung angefüllt iſt, dieſelbe nicht als ein Werk blos menſchlicher Verabredungen und kluger Anſtalten anſieht, ſondern als eine von Gott eingeſetzte Ordnung. Denn eben in der Geſtalt ſeiner eigenen Geſetze, der ihm von den Voráltern angeerbten Sitten und derjenigen Gegenſtände der Verehrung, in welchen es ſeine eigene Kraft und Tugend verherrlicht ſieht, erſcheint ihm die einfache Wahrheit und das Weſen der Vernunft, welches ohne eine ſolche Verkörperung nicht erſcheinen kann. Dieſe Begeiſterung kann ſich ſehr verſchieden ausdrücken,

bleibt aber an ſich, ihrem Weſen nach immer daſſelbe, die vollkommene Ergebung des Gemüths an das von der Gottheit abſtammende Wahre und Rechte. Die Völker des Alterthums, deren Phantaſie alles in perſönliches Leben und wirkliche Geſtalt verwandelte, ſchrieben deshalb den Urſprung ihrer Staaten den Göttern oder den mit dieſen in unmittelbarer Verbindung ſtehenden Heroen zu; die neueren Völker knüpften ebenfalls eine Zeit lang die politiſchen Ideen an ihre Religion an. So wie aber dieſe Phantaſie nach und nach dem praktiſchen Verſtande weicht, gewinnt auch das, was den Völkern heilig iſt, eine andere Geſtalt. Nur heilig und unerſchütterlich und unverletzbar muß es ihnen bleiben, ſtelle es ſich nun dar als heilige Majeſtät eines Königs oder des Volkes, oder als eine unverletzliche Schranke der Verfaſſung, oder wie es ſonſt wolle. Sobald aber die unbedingte Verehrung eines wirklich erſcheinenden Heiligthums oder unverletzlichen Gutes hinweggenommen iſt, ſobald iſt auch das innere Lebensprincip eines Staats verloren und alle Mittel, ſeyen ſie nun von praktiſcher Klugheit erſonnen, oder von philoſophirender Anmaßung ergrübelt, ſind vergeblich, um das innere Band wieder zu knüpfen und das gänzliche Auseinanderfallen der unorganiſchen Maſſe in Verderbniß und Fäulniß aufzuhalten, ſo wie keine Spezereien oder Balſame den todten Körper mit neuem Leben beſeelen können.

Die eigentlichen Beſtandtheile des ächten Enthuſiasmus habe ich nunmehr hinlänglich auseinandergeſetzt;

aus ihnen werden ſich leicht die Kennzeichen ableiten laſſen, wodurch er ſich offenbart und von dem verfälſchten, erheuchelten oder eingebildeten unterſcheiden läßt. Man kann dieſe Kennzeichen unter zwei Namen zuſammenfaſſen, Rechtſchaffenheit oder innere Wahrhaftigkeit und praktiſche Thätigkeit oder Geſchicklichkeit. Beide ſind in der That an ſich untrennbar; denn das letzte iſt die unmittelbare wirkliche Erſcheinung des erſten. Ein für das wirkliche Leben und ſeine Anfoderungen nicht ausgebildeter Enthuſiasmus iſt gar noch nicht der wahre, ſondern höchſtens eine Anlage dazu; der wahre beſteht eben zugleich darin, daß er ſich auf eine tüchtige Weiſe praktiſch äußert. Nicht daß die Geſinnung nach dem glücklichen oder unglücklichen Erfolg der Unternehmungen zu beurtheilen wäre, wohl aber nach der Art wie ſie geführt werden. Denn auch in einer durch unglückliche Umſtände oder Übergewalt mißlingenden Unternehmung kann ſich die weiſeſte Leitung zeigen. Es iſt dieſe Vereinigung jener beiden Seiten, die wir jetzt ſo häufig unter dem Namen der mit Beſonnenheit verbundenen Begeiſterung anpreiſen hören, ſelten aber wirklich erſcheinen ſehen.

Schon in der Rechtſchaffenheit und Wahrhaftigkeit iſt eine gewiſſe Beſonnenheit mit gegeben. Denn wem es um das wahre Gute und Heilige zu thun iſt, der fühlt auch die Nothwendigkeit und den Trieb zur ſchärfſten Prüfung ſeines Gemüths in ſich zu gehen, und wird nicht eher ruhen als bis er ſicher und klar weiß, ob

auch ſein, inneres Beſtreben auf das würdige Ziel gerichtet iſt. So iſt auch in einem wirklich begeiſterten Volke der eigentliche Gegenſtand der Begeiſterung Allen klar, und das Volk iſt im Ganzen darüber mit ſich ſelbſt eins, obgleich freilich die Anſichten dieſes Gegenſtandes und beſonders der Mittel zur Erreichung des gemeinſamen Zwecks ſehr verſchieden ſeyn können, und daraus meiſtens die verſchiedenen Parteien entſtehen. So wahr iſt es, daß Klarheit und Beſonnenheit ein Zeugniß auch für die ſittliche Reinheit ſind. Die Entſchuldigung die wir ſo oft, beſonders für verworrene Politiker anbringen hören, daß der Wille bei ihnen ganz rein ſey, der Verſtand aber nicht geordnet genug, wollen wir gelten laſſen wo es darauf ankommt menſchliche Dinge mit dem Mantel der Liebe zu bedecken; aber anvertrauen wollen wir uns ſolchen Leuten nie. Denn wer in Wahrheit recht angefüllt iſt von einer ächten Begeiſterung, der hat in ſich ſelbſt den beſten Richter und Lenker ſeines Urtheils, dem er ſich mit aller Redlichkeit und ohne Vorbehalt hingeben wird, und er wird alſo gerade in demjenigen, worauf ihn ſeine Begeiſterung führt, am allerſchärfſten und klarſten ſehen. Darin muß ſich eben der Enthuſiasmus von der Leidenſchaft unterſcheiden, daß dieſe das Gemüth verwirrt und trübt, jener aber es auf einen feſten Punct hinlenkt, und ihm alſo erſt eine recht ſichere Richtſchnur ſeiner Thätigkeit giebt.

Darum läßt ſich ſehr leicht die wahre Begeiſterung an der bloßen Sprache von der eingebildeten und erſchei-

den. Jener geht der Mund nur über von dem, deſſen das Herz voll iſt; ſie ſpricht mit Innigkeit und Wahrheit und ergießt ſich nur deswegen in Bilder und in einen höheren Schwung der Rede, weil der Gegenſtand ſelbſt zu übermächtig und groß iſt, um von der gemeinen Sprache gefaßt zu werden. Dieſes innere Bedürfniß eines ſtärkeren und höheren Ausdrucks giebt ſich immer ſchon darin deutlich zu erkennen, daß derſelbe bei aller Pracht und Fülle doch einfach und wahr bleibt. Wer dagegen ſich nur ein oberflächliches Feuer aufſchwatzt, und um ſich ſelbſt und Andere zu täuſchen, erſt den Schwung annehmen will, der jenem natürlich iſt, der wird auch ſeinen Ausdruck willkürlich wählen, und mit allem nur erſchwinglichen Prunk und Schwulſt doch nur Nichtiges ſagen. In dieſer leeren und hohlen Prahlerei kann es ſo weit kommen, daß der wahre Enthuſiasmus, der ſich mäßig und den Dingen angemeſſen ausdrückt, gar nicht mehr für Enthuſiasmus, ſondern für eine alltägliche und gemeine Stimmung gehalten wird, und dieſes iſt wohl der höchſte Grad des Verderbens.

Wenn ich ſo vom Ausdrucke ſpreche, ſo wähle ich damit nur die Äußerung, welche am meiſten begrenzt iſt und am leichteſten erkannt werden kann. Es gehört aber dazu auch der Ausbruch der Gemüthsſtimmung in Thaten. Der wahre Enthuſiasmus handelt um zum vorgeſteckten Ziele zu gelangen, und läßt alle ſeine Schritte durch dieſe Abſicht leiten. Der falſche handelt um vor ſich ſelbſt und Anderen zu prahlen, und indem er ſich

anspornt weit über das Ziel hinwegzufliegen, verfehlt er dasselbe gänzlich und stürzt in das Leere und Bodenlose. Sind große Anstrengungen nöthig, so wirft er ruchlos und wild mit vollen Händen weg, was er hat; wird Muth und Kühnheit erfordert, so stürzt er sich blind wüthend und zwecklos in die Gefahr. Dadurch werden die schönsten Kräfte, die den Zweck erreichen konnten, ohne Nutzen verzehrt und aufgeopfert, ja die schönste Gesinnung wird verfälscht und verunedelt.

Eben deshalb ist das zweite Kennzeichen, die praktische Klugheit, untrüglich und allezeit von Natur mit jener Rechtschaffenheit der innern Gesinnung verbunden. Ein thörichtes Prahlen auf den Werth seiner Absichten und ein blindes Vertrauen, daß die gute Sache sich selbst durchkämpfen werde, ohne einer sorgfältigen und bedächtigen Leitung zu bedürfen, faßt nur der Thor, dessen Gesinnung mehr aus Eitelkeit als aus tiefer Ueberzeugung von der Ächtheit seiner Bestrebungen entspringt. Ja es kann so weit gehen mit einer solchen leeren thörichten Anspannung, daß alle vernünftige Ueberlegung und jeder wohl durchdachte Plan verachtet und als Pedanterei verworfen wird. Am liebsten schmücken sich solche Leute mit dem Titel des Genies, da es doch nichts dem Genie mehr Entgegengesetztes geben kann als das Ungeschick solcher Neulinge. Denn Neulinge muß man sie nennen, weil sie, sobald sie die Nothwendigkeit nachzudenken erkennten, bald fühlen würden, wie unzulänglich ihre Kräfte bei den geringsten Anfoderungen an Verstand

und praktiſches Geſchick ſeyen. Wenn Unternehmungen mißglücken, die durch ſolchen blinden Enthuſiasmus nicht geleitet, ſondern getrieben wurden, ſo iſt die gewöhnliche Redensart die, daß man den Untergang ſo ſchöner Kräfte und ſo hoher Geſinnungen und Ideen bedauert, da man doch vielmehr ſo etwas als eine Lehre der Erfahrung beherzigen ſollte, daß es keinem vergönnt ſey durch bloßen Uebermuth etwas Edles zu ſchaffen und den Namen Gottes zur Eitelkeit zu mißbrauchen.

Nach dieſer kurzen und, wie ich denke, ganz natürlichen Darſtellung des verkehrten oder vielmehr ſcheinbaren Enthuſiasmus bleibt mir noch eine Bemerkung, um Mißverſtändniß zu vermeiden, übrig. Dieſe ganze Ausartung wurde nämlich vorhin abgeleitet von der Eitelkeit, die den Staat auf allgemeine Begriffe und Lehren gründen, oder überhaupt durch bloße ſogenannte Ideen wirken will, ohne die Erfahrung zu kennen und anzuwenden. Hiemit meine ich aber keineswegs blos den Fall, daß man etwa ein conſequentes, wiewohl von vornher erſonnenes Syſtem zur Wirklichkeit bringen wolle. Dieſes Beſtreben könnte immer von Seiten des durchdachten Syſtems ſelbſt Achtung verdienen, obgleich der Erfolg auch nach dem, was ſchon darüber geſagt worden, zu beurtheilen ſeyn würde. Es iſt aber auch dies der ſeltenſte Fall, ja man kann davor beinahe ganz ſicher ſeyn. Denn wer ſo viel Kraft und Fülle des Geiſtes hat, ein Ganzes nicht blos mit ſeinen Gedanken umfaſſen, ſondern auch zu einer gewiſſen Vollſtändigkeit

ausarbeiten zu können, der wird schwerlich auf eine ungehörige und verkehrte Anwendung desselben fallen. Weit schlimmer ist es aber mit denen, die sich blos einen matten Umriß von dem, was sie erreichen wollen, in den Kopf gesetzt haben, die sich irgend einen vollkommenern Zustand, den sie sich zum Ziele stecken, träumen, ohne recht zu wissen, wie dieser beschaffen, noch ob und aus welchen Gründen er der vollkommnere seyn würde, und nun auf ein solches Gespenst los arbeitend alle Kräfte verschwenden. Dieser Mangel der wahren Geisteskraft und Einsicht ist mit der Eitelkeit gewöhnlich verbunden, oder vielmehr recht ihre eigenthümliche Quelle.

Wenn man nun alles dies, was über den wahren und verkehrten Enthusiasmus gesagt worden ist, übersieht, so möchte man zweifeln, ob es möglich sey, daß der Mensch in seinen größten Angelegenheiten so sehr von der Wahrheit abweichen könne, und ob nicht schon der bloße Trieb nach dem Großen und Guten hinreichen müsse auf einen besseren Weg zu führen. In der That kann auch der Mensch nicht leicht fehlen, wenn sein Trieb nur von der Sache selbst ausgeht. Es giebt aber leider einen Zustand der Zerstreuung und Verirrung des Sinnes, wo er jede bestimmte Vorstellung seiner höheren Güter verloren hat, und in diesen können selbst ganze Völker gerathen. Dann entsteht eine Sehnsucht, nicht nach einem wirklichen Gute, sondern sogar nach dem Bedürfniß einer Sache, woran sich das Herz hängen könne; nicht das vorgesteckte Ziel treibt da, sondern das unglück-

liche Gefühl der inneren Leere. Nur daher kann es kommen, daß man immerfort ſich ſelbſt verdammt, und, um ſich zu beſſern, doch wieder in den leeren Dunſt greift, wie ein Liederlicher, der durch den leeren Vorſatz ſich zu beſſern in ſentimentale Narrheit verfällt. Um ſich das erhebende Gefühl ſeiner eigenen Menſchenwürde wieder zu verſchaffen, ſchwatzt man ſich ſelbſt erſt eine erkünſtelte Begeiſterung auf. Das Vorbild dazu wird nicht in der Gegenwart und nicht in der nächſten Vergangenheit geſucht, weil man dieſe für durchaus verſchlechtert und verdammlich hält, ſondern wo möglich in der älteſten Vorzeit, deren Sagen in idealerm Glanze zu uns herüberſchimmern, in der ſich aber der Entfernung wegen gar kein Punct findet, an welchen wir unſere eigene Gedankenreihe und Thätigkeit anknüpfen könnten, wie noch neulich ſehr pathetiſch die Litthauer von einer öffentlichen Behörde an die Thaten der alten Hellenen erinnert wurden. So bewährt ſich auch hier die bekannte Sitte der Eitelkeit, daß ſie immer das nachzumachen ſtrebt, wozu ſie am wenigſten Geſchick hat und was ihr das fremdeſte iſt.

Zweiter Brief.

Verehrter Freund!

Man wird in heutigen Zeiten zuweilen an ſich ſelbſt irre und fürchtet, während man die Andern tadelt, ſelbſt auf dem unrechten Wege zu ſeyn. So rührt auch mich das Gewiſſen, wenn ich bedenke, daß ſo viele der Edelſten und Beſten die Sachen ganz anders anſehen als

ich, und ich fange an zu fürchten, daß ich wohl dem Enthuſiasmus, den ich den falſchen nenne, zu viel thun und ihn ſelbſt zu kalt behandeln möchte. Gegen ſolche Anwandlungen iſt nichts heilſamer, als eine genaue und tüchtige Betrachtung der Sache, worauf es ankommt. Laſſen Sie uns alſo kurz betrachten, in welchen Geſtalten ſich der Enthuſiasmus für Staat und Vaterland offenbaren kann; dann werden wir am beſten dem verkehrten und ausgearteten oder vielmehr ſcheinbaren ſeine Stelle anweiſen können.

Am meiſten pflegen uns anzulocken und zu entzücken die Geſchichten jugendlicher Völker, die nur noch in ganz einfachen Verhältniſſen befangen, wie durch einen höhern Anhauch beſeelt ſich erheben, und ganz angefüllt von religiöſer und poetiſcher Begeiſterung ſich ſelbſt einen Staat gründen und nach außen die kühnſten und bewundernswürdigſten Kriegsthaten vollenden. Dieſes ſind eigentlich die goldenen Zeiten des Enthuſiasmus, und die Geſtalten derſelben tragen wir mit Recht in unſeren Herzen als Ideale an welchen wir uns das Bewußtſeyn eines göttlichen Wirkens und Treibens in der Welt gegenwärtig erhalten und unſer eigenes Feuer entzünden. Sie ſind der beſte Beweis der Wahrheit, daß der Menſch niemals nöthig gehabt ſich aus einem thieriſchen und ganz rohen Zuſtande zum Gebrauch ſeiner Vernunft vorzuarbeiten, ſondern daß er vielmehr ſchon beim Anfang ſeiner Laufbahn von einem höhern Feuer beſeelt geweſen ſeyn müſſe.

(Das übrige fehlt.)

VII.

Über den Ernſt in der Anſicht und dem Studium der Kunſt.

(1811, den 3. Auguſt gehalten.)

Die heutige Feier, die uns diesmal doppelt werth ſeyn muß, indem ſie nach Tagen des innigen Schmerzes unſern Blick zuerſt wieder erhebt, forderte einen eben ſo erhabenen als erfreulichen Gegenſtand unſerer Betrachtung. Möge es mir denn gelingen von der Kunſt, welche die Trauer erheitert und die Freude zu hohem Ernſte adelt, dieſes Tages nicht ganz unwürdig zu reden. Um ſeiner diesmal zwiefachen Würde zu entſprechen, wende ich meine Rede auf die hohe Bedeutung und die Heiligkeit der Kunſt, und auf den ernſten und ſtrengen Sinn, mit welchem ſie allein ausgeübt und genoſſen ſeyn will.

Wem nur einmal der innere Sinn ſich zur wahren Anſchauung des Schönen aufgeſchloſſen hat, dem wird unmittelbar durch ein unwillkürliches hinreißendes Gefühl

eine ganz neue und eigenthümliche Herrlichkeit kund gegeben. Schon dieſes bloße Gefühl lehrt den Unverdorbenen, daß er hier nicht von ſinnlichen Reizen ſo über ſich ſelbſt erhoben werde. Und doch iſt es auch nicht der reine Trieb nach Erkenntniß oder irgend ein anderes, unendliches und nie ganz befriedigtes Streben, das in ihm erregt wird. Vielmehr fühlt er ſich zugleich zum Unendlichen erhoben, und doch befriedigt und vollkommen beruhigt. Es iſt eben etwas Reineres und Höheres als die gewöhnliche Natur, das Innere und Weſentliche der Dinge, was ihm hier ſelbſt gegenwärtig und verwirklicht entgegentritt. Dieſe ungetrennte Vereinigung eines Weſens aus einer höheren vollkommnern Welt und der Erſcheinung deſſelben in dem wirklich uns umgebenden Kreiſe der uns befreundeten endlichen Dinge iſt die einzig wahre Natur des Schönen. Denn inwiefern die Dinge dem Laufe der Natur und ihren Entwickelungen angehören, ſtimmen ſie zwar mit ſich ſelbſt und andern aufs bewundernswürdigſte überein; als organiſche Leiber führen ſie ſelbſt ein unabhängiges und für ſich abgeſondertes Leben; aber immer bleiben ſie in der unendlichen Kette endlicher Verknüpfungen befangen, und dadurch mangelhaft, bedürftig und durch anderes Endliche bedingt. Ein in ſich ſelbſt begründetes und vollendetes Weſen können ſie in ihrer blos natürlichen Beſchaffenheit nicht darſtellen. Der ſchöne Körper dagegen deutet hin auf das vollkommene Urbild ſeiner Geſtalt, welches er in ſeiner eigenen zeitlichen Erſcheinung ausdrückt. Auf der andern Seite ſtrebt

der Sittliche oder Religiöſe eine vollkommene Idee in dem Stoffe der Wirklichkeit zum Leben zu bringen, aber das Unvollkommene und Zeitliche wirkt ihm ins Unendliche entgegen, und ſein Verdienſt beſteht gerade in dem fortwährenden Kampfe gegen daſſelbe. In dem ſchönen Leben aber verſöhnt ſich jene höhere Sehnſucht mit dem endlichen Stoffe, und erſcheint durch ihn als befriedigt in der Wirklichkeit ſelbſt. Nur in dem Schönen iſt Form und Weſen eins und gleich gegenwärtig, nur in ihm die Erſcheinung ſelbſt vollendet und ihr Urbild in ſich ausdrückend, und ſo auf eine wunderbare Weiſe im einzelnen Weſen ſeine allgemeine Idee, im Wechſelnden das Beſtändige, im Zeitlichen das Ewige zur Wirklichkeit gekommen. Darum iſt in jeder ſchönen Geſtalt, wie Cicero ſagt, etwas Unendliches und Unermeßliches, das nicht ergründet werden kann. Darum ſtammt ſie in Wahrheit aus einer anderen Welt, und Platon ſtellt ſo wahr als ſchön das Anſchauen des Schönen dar als eine Wiedererinnerung deſſen, was die Seele in ihrem ewigen Vaterlande, vor ihrem Eintritt in die Zeitlichkeit geſchaut hat. „Wer dort vieles ſchaute," ſagt er, „wenn der hier ein Antlitz oder die Geſtalt eines Leibes erblickt, welche das ewige Schöne wohl nachahmt, ſo ſchaudert er zuerſt und es kommt etwas über ihn von der Furcht, die er damals bei den Göttern empfand; dann ſie länger betrachtend, verehrt er ſie wie einen Gott, und fürchtete er nicht den zu großen Schein des Wahnſinns, ſo würde er dem Schönen wie einem Götterbilde opfern."

Wunderbar ſind uns alſo auch jene ſeltnen, beglückten Menſchen, denen es gegeben ward, mit freier Thätigkeit den Stoff, den die Natur darbietet, durch die höchſten Ideen zu beſeelen und ihn ſo aus ſeinen bedingten Verhältniſſen zu jener Darſtellung des Urbilds zu erheben, welche wir Künſtler nennen. Sie allein unter allen Menſchen vermögen es mit Freiheit Werke hervorzubringen, die ihre Nothwendigkeit und Vollendung in ſich ſelbſt tragen. Die Seele des Künſtlers ſelbſt muß ſchön ſeyn, denn in ihr iſt das ewige Urbild, das er nicht ſchaffen kann, und das Werk, das er mit Fleiß und Beſonnenheit im vergänglichen Stoffe hervorbringt, eins und daſſelbe. Unbewußtes nothwendiges Entſtehen und bewußtes freies Handeln ſind in ihm ungetrennt. Der begeiſternde ergreifende Trieb, der in das Unendliche führt, und die bedachtſame überlegte Klugheit in der Ausführung durchdringen ſich in ihm gegenſeitig zur vollkommenen Einheit. Und dieſe Einheit des Triebes und Bewußtſeyns verdient allein den Namen des künſtleriſchen Genies. Daraus allein entſteht die wunderbare und dem Verſtande unerklärliche Erſcheinung, daß ſcheinbar trunkener Wahnſinn mit der klarſten Beſonnenheit und dem mühſamſten Fleiße handelt.

Nichts kann aber wohl ernſter und heiliger die Betrachtung derjenigen auffodern, welche überall die Wahrheit und die vollkommene Erkenntniß zu ſuchen beſtimmt ſind, als eine ſolche geheimnißvolle Offenbarung des Höchſten in der zeitlichen Welt. Von keinem ſpielenden Ge-

nuſſe oder reizendem Schmucke des Lebens kann hier die Rede ſeyn, ſondern nur von einer heiligen und ſtrengen Veredelung deſſelben. Wenn niemand ſo ſehr in ſinnlicher Zerſtreuung verſunken ſeyn kann, daß er gänzlich der Religion und der Verbindung mit Gott entſagte, ſo darf auch niemand der erhabenen Würde der Kunſt widerſtreben, welche uns das Göttliche in ſeiner wirklichen Erſcheinung vergegenwärtigt. Sie fließt ja mit der Religion aus einer und derſelben Quelle, aus der göttlichen Idee, und nicht Unrecht hatte Johann Boccaccio, wenn er in der Sprache ſeines Zeitalters die Kunſt nur eine andere Art der Theologie nannte. Nur verſchiedene Richtungen nehmen ſie zu gleicher Heiligung. Die Religion treibt uns theils durch die Liebe zu dem Ewigen freudig das Zeitliche und Mangelhafte aufzuopfern, um zu jenem woher wir ſtammen, zurückzukehren, theils ſtärkt ſie uns durch das volle Bewußtſeyn des höheren Urſprungs und der höheren Hülfe, das Zeitliche, das unſer reineres Weſen trübt, zu bekämpfen und nach jenem zu geſtalten. Die Kunſt aber zeigt uns auch in dem Zeitlichen ſelbſt die vollkommene Gegenwart des Höchſten; ſie adelt dieſes Zeitliche und heiligt ſo ſchon unſer irdiſches Leben. Nur durch ſie iſt die Übereinſtimmung und Verſöhnung unſeres höheren und irdiſchen Theils als wirklich gegenwärtig vollendet. Wenn aber ſo die Kunſt durch ein nothwendiges göttliches Geſetz dieſes Leben reinigen ſoll, ſo kann es auch ohne ſie nicht mit wahrer Würde geführt werden, und nicht allein roh und ungebildet, ſon-

dern unerlaubt und den höchſten Geſetzen zuwider würde der handeln, der ſich gegen ihre heiligende Einwirkung empörte. Es gehört daher zu den höchſten Pflichten derjenigen, die zur Erhaltung und Erhöhung wahrer Erkenntniß und Bildung berufen ſind, mit dem ſtrengſten Eifer das Weſen der Kunſt zu erforſchen, die Gemüther der Menge für ihre Wirkungen in dem wahren Sinne zu öffnen, und ſie ſelbſt rein und ächt zu erhalten. Es gehört zu den Pflichten eines jeden, der des höheren Lebens theilhaftig werden ſoll, ſich von dem Schönen und der Kunſt eine tiefer eindringende Erkenntniß zu verſchaffen, ſie mit der gebührenden Ehrfurcht zu betrachten und, ſo weit es ihm vergönnt iſt, ſie mit heiliger Scheu und ihrer Würde gemäß zu üben.

Wie aber dazu nicht blos eine flüchtige Neigung oder ſelbſt eine glückliche, aber ungebildete Naturanlage erfordert werde, ſondern auch bei der wahrſten und kräftigſten Sehnſucht noch eifrige Anſtrengung und treuer Fleiß, das ergiebt ſich ſchon aus dem ganzen Weſen der Kunſt. Zwiefach ſind die Bemühungen, deren der Künſtler und der würdige Beſchauer ſeiner Werke bedarf. Erſtlich müſſen ſie zur reinen Empfängniß der Idee die Seele bereiten und ſodann die Mittel erforſchen, wodurch dieſe in dem Stoffe dargeſtellt wird. Denn niemand iſt ſo begünſtigt, daß er ganz mühlos ſich dem Staube der gemeinen Verhältniſſe entſchwingen könnte. Kraft und Beſtändigkeit gehört dazu, das Gemüth von dem Gewimmel kleinlicher Bedürfniſſe ſo zu reinigen, daß jenes

innere ewige Licht der Ideen in ihm frei hervorſtrahlen könne. „Vor die Tugend," ſagt Heſiodos, „ſetzten den Schweiß die unſterblichen Götter," und eben ſo, fügen wir hinzu, vor die Kunſt und die würdige Erkenntniß des Schönen. Iſt aber die Idee gefaßt, ſo iſt ſie darum noch nicht dargeſtellt und es bleibt noch der Rückweg in die äußere Erſcheinung, wozu die Mittel wohl erforſcht, überlegt und mit Fertigkeit angewandt ſeyn wollen. Alle dieſe Schwierigkeiten kann nur die vollkommene und ſich ſelbſt aufopfernde Begeiſterung für das Ewige überwinden, welche allein das Weſen der Kunſt iſt. Dieſe heilige Richtung allein, in welcher ſich Ewiges und Zeitliches durchdringt, giebt den wahren Erfolg. Niemand braucht wohl erinnert zu werden, wie eine ſolche Richtung überhaupt das Einzige iſt, was den Menſchen adelt, und dagegen die entgegengeſetzte, die in das Zeitliche, in das Perſönliche verſinkt, mit der Selbſtſucht und Engherzigkeit alles übrige Schlechte hervorbringt.

Für den, welcher ſich bemüht mit dieſen Ideen die Schickſale der Kunſt durch die Zeiten zu verfolgen, enthüllen ſich bald gewiſſe Kennzeichen, woran ſich ihr wahrer Geiſt von ſeinem Scheinbilde unterſcheiden läßt. Jener Ernſt und jene Strenge in dem Streben nach der Idee ſowohl als in der Ausführung iſt das erſte davon. Die wahren Künſtler gaben ihre Perſönlichkeit ganz dem Schönen hin, ſie behielten keinen Theil ihrer ſelbſt für ſich zurück, den ſie ihm nicht freudig opferten. Ihnen war die Kunſt nicht ſelbſtſüchtiger Genuß, ſondern mehr

ein Dulden unter der göttlichen Übermacht. Sie erlitten, wie die Alten in ihrem wahren und kräftigen Ausdrucke zu sagen pflegten, sie erlitten die Gewalt der Gottheit. So ward denn die Person des Künstlers, insofern sie den gemeinen Verhältnissen angehört, vor dem Schönen vernichtet; nur um dieses war es ihm zu thun, nicht um sein eigenes Gefühl dabei, welches so ganz in das Werk überging, daß es nicht davon geschieden werden konnte. Nicht deshalb ward das Werk gebildet, um von dem Geiste des Künstlers zu zeugen und ihn zu schmücken, sondern allein um sein selbst willen. So war ihm die Begeisterung oft ein harter Kampf, den er mit der entsagenden Aufopferung bestehen mußte, welche alles wahrhaft Große und Gute erfordert. Der begeisterungsvolle Dante, dessen Kraft und Fülle der Phantasie nicht wieder erreicht worden ist, sagt in seinem großen Gedichte selbst in seiner strengen Sprache: dies Werk habe ihn auf viele Jahre mager gemacht. Und wie oft haben die höchsten Geister, wie Raphael und Mozart, in diesem Kampfe der Begeisterung in der Blüthe ihrer Jahre ihr Leben zerstört! Mehr oder weniger muß aber auch der Betrachter des Kunstwerks an diesem Streite Antheil nehmen, sich seiner gemeinen Persönlichkeit entäußern, alles Selbstsüchtige opfern, mit einem Worte ganz fühlen, daß es hier vollkommener Ernst sey.

Das zweite Zeichen, woran man eine durchgedrungene Bildung für die Kunst erkennt, ist die Besonnenheit. Diese gründet sich nur auf die Frucht eines voll-

endeten Strebens nach der Idee, die in einer gewissen Vertraulichkeit mit dem Schönen besteht, welche es allenthalben zu finden und zu erkennen weiß, und es als das wahre Element des Lebens ansieht. Denn das ist ja recht das Unterscheidende am Schönen, daß es ganz in unserer wirklichen Welt einheimisch wird. Von dem vertrauten Freunde desselben hören wir keine hochtrabenden Reden der Bewunderung, keine Blumenworte, womit der Rohe und Neuling es erst zu schmücken meint. Wie dem Reinen alles rein ist, so, kann man sagen, macht der wahrhaft schöne Geist alles schön. Darum thut er auch nicht vornehm mit dieser vertraulichen Bekanntschaft, die ihm so natürlich ist. Aus ihr allein entspringt aber die Besonnenheit und Ruhe, die ihn bei der Wahl und Anwendung der Kunstmittel begleitet, die, weit entfernt Kälte zu seyn, nur der vollen Begeisterung möglich und das schönste Zeugniß derselben ist. Der gewaltige Michel Angelo, dessen Phantasie sich bis zum Weltgerichte verstieg, vermochte durch nüchterne Anweisung selbst die mechanische Thätigkeit fremder Hände zum Zwecke der Kunst zu leiten. Vasari erzählt von ihm, daß er einst zweien gemeinen Arbeitern seiner Werkstatt einen Stein gegeben, und sie durch fortgesetzte Angaben, wo und wie sie meißeln sollten, dahin gebracht habe, unbewußt eine schöne Figur zu vollenden, über deren Entstehung sie selbst in die größte Verwunderung geriethen.

Diese beiden Kennzeichen des ächten Künstlers tragen gemeinschaftlich die dritte unterscheidende Eigenschaft

desselben in sich, die hohe und großartige Gesinnung, womit er selbst wieder über das Schöne, so vollkommen es auch in der Wirklichkeit erscheinen möge, zu dessen höchstem Urquell sich erhebt und gleichsam spielend über sein eigenes, immer doch nur endliches Streben zu lächeln vermag. Oftmals erregt es Verwunderung, wie gerade die höchsten Geister ihre eigene Kunst, der sie die Bemühung ihres ganzen Lebens geopfert haben, wie ein Spiel behandeln, ja wie aus einem höheren Orte darauf herabzublicken scheinen. Petrarca, eben so reizend als tief und ernst in seinen unsterblichen Werken, wendet sich in vielen seiner letzten Gedichte von jener Laura, die er zu aller Herrlichkeit des Ideals erhoben hatte, wieder zurück zu jener Jungfrau, die, wie er singt, mit Sonnenglanz bekleidet ist, und zu der ewigen Schönheit. Leonardo da Vinci, einer der heiligsten Maler Italiens, giebt in einem uns aufbewahrten Sonette die Kunst, die er zu seinem Herrscher im Leben gemacht habe, der Zeitlichkeit zurück und bereitet sich zum Anschauen des Ewigen. So, nachdem diese höheren Geister durch die Kunst die irdische Welt mit sich versöhnt und ihr den Abdruck des Ideals geschenkt hatten, schwangen sie sich befriedigt wieder auf zu den Gegenden, woher sie gekommen waren. Aber diese rührende Entsagung und dieser erhabene Blick auf das Vergängliche an dem irdischen Schönen ist nur dem mit vollem Rechte vergönnt, der es so ganz in seinem höchsten Sinne erkannt und geschaffen hatte, wie diese ewig ruhmwürdigen Fürsten der Künstler.

Mit dieſen wenigen Zügen ſuchte ich zu erinnern, wie ſich das wahre Leben für die Kunſt beweiſt, und wie alles Göttliche und Heilige darin deutlich wirkt und erkannt wird. Nicht immer hat ſich aber dieſer edle und wahrhafte Sinn erhalten. Oft hat er faſt allgemeiner Rohheit und Stumpfheit der Gemüther Platz gemacht und oft auch, was beinahe noch ſchlimmer iſt, einer verderbten und verzärtelten Spielerei, welche für unſern gegenwärtigen Zweck um ſo ſorgfältiger aufgedeckt und in ihrer wahren Geſtalt dargeſtellt werden muß, da ſie ſich mit dem Scheine der Kunſt und des Schönen ziert. Dieſer Geiſt kann nur da entſtehen, wo die Seelen ganz in das Zeitliche, in die gemeinen Verhältniſſe, in ihre enge Perſönlichkeit verſunken ſind, wo ſie, von dem Ewigen ab, die entgegenſtehende Richtung nach ſelbſtſüchtigem Genuſſe und eitlem Putze genommen haben. Da iſt es mit dem Höchſten nicht mehr Ernſt; nur Namen und Zeichen aus einer andern Welt ſind noch übrig geblieben für Dinge die nicht mehr in Wahrheit zu finden ſind, und werden entheiligt, um das Schwächſte und niedrigſte Scheinleben aufzuputzen. Nur um ihre Perſönlichkeit iſt es der kalten Eigenliebe ſolcher falſchen Propheten zu thun; der Eigendünkel iſt ihre Begeiſterung; in ihren rohen Neigungen, die ſie Naturanlagen nennen, glauben ſie alles zu beſitzen, was die Kunſt verlangen kann, uneingedenk deſſen, daß der Einzelne nichts iſt ohne ſeinen ewigen Urſprung und ohne das lebhafteſte, ſich ganz hingebende Bewußtſeyn deſſelben.

Aus ſolchem Dünkel nun entſtehen uns in der Kunſt die fälſchlich ſogenannten ſchönen Geiſter, die, wie Horaz ſagt, auf einem Fuße ſtehend, in ſcheinbar genialiſcher Flüchtigkeit unvergängliche Werke hervorzubringen meinen. Statt jener edlen Anſtrengung der wahren Künſtler prangen ſie mit ihrer Leichtigkeit und rühmen ſich aus angeborener Trefflichkeit, das Schöne nur aus ſich hervorzuſchütten. Leicht aber freilich wie ſie ſelbſt, werden auch ihre Werke leer von dem inneren Lichte aus der andern Welt, zu welchem ſich der wahre Künſtler auf dornigem Pfade, mit aller Anſtrengung ſeiner ſterblichen Natur, den Zugang hat erkämpfen müſſen. Dieſes Weſentliche, das nicht aus der irdiſchen Welt genommen werden kann, wollen ſie erſetzen durch die Pracht der Worte, oder den Reiz der Formen, oder den Glanz der Farben, oder die Schmeichelei der Töne, die ſie nach Gutdünken und Willkür aufraffen und zu ihren Scheinbildern zuſammenfügen. Daher jene Frechheit, mit der ſie ohne Scheu das Erhabenſte herabziehen in ihr eigenes enges Maß und es ohne Würde auszuſprechen, zu malen, zur bilden, zu ſingen wagen. Auf ſolche Weiſe mißbrauchen ſie die Formen, welche nur dem Heiligſten und Höchſten aufbewahrt bleiben ſollten, zum Ausdruck ihrer eigenen Kleinheit. Und dies iſt wohl ohne Zweifel das Abſcheulichſte, wenn ſelbſt die höchſten Ideen, die Leitſterne des Lebens in den Staub geworfen und von den Mißverſtehenden zur Gemeinheit geſtempelt werden. Denn nicht nur an ſich nichtig und des wahren Sinnes ent-

blößt ſind ſolche Traumbilder, ſondern, indem ſie der Menge für das Schöne Falſches unterſchieben, vertilgen ſie auch noch die natürliche Empfänglichkeit, die man vorausſetzen könnte, und berauben die Menſchen ſo gänzlich des Magnets, der ihnen noch, wenn auch in der Ferne, den wahren Pol andeuten könnte.

Wie aber der wahrhaft Gebildete in ſteter gemüthlicher Bekanntſchaft mit dem Schönen lebt, ſo erkennt man recht die Rohheit und das hohle Weſen dieſer Verfälſcher in dem überflüſſigen Gepränge, das ſie zu häufen pflegen. Sie können nicht genug ſich verwundern, ausrufen, entzückt ſeyn und vertilgen ſelbſt alle Kraft einer wahren und beſonnenen Sprache, um das zu erheben, was ſolcher Erhebung nicht bedürfte, wenn es nur das wahre Schöne wäre. Als Künſtler verſchwenden ſie die edelſten und bedeutendſten Mittel der Kunſt und erniedrigen dieſe Mittel, die ſchon an ſich für herrlich und groß erkannt werden ſollten, zum leeren Flitterputze. Dieſer ungebildete Ueberfluß giebt ſich leicht kund in der ſchwülſtigen und blumenreichen Sprache der Dichter, in der üppigen und geſuchten Zierlichkeit der Maler und Bildhauer, in der oberflächlichen ſinnlichen Wolluſt der Tonkünſtler. Eben dahin gehört es, wenn ſie glauben eine beſondere Erhabenheit erzwingen zu müſſen, um das Schöne erſt zu ſeiner Würde zu erheben. Hinter dem angenommenen myſtiſchen Tiefſinn der überſchwenglichen Bedeutſamkeit, die ſie erſtreben, liegt meiſtens jener Eigendünkel verborgen, der unverſtändlich und unergründ-

lich scheinen will, um allein im Besitze des Schönen zu bleiben und sich selbst damit zu verherrlichen.

Noch mehr aber fehlt diesen jene Frömmigkeit, die sich selbst wieder über die Kunst erhebt, und so verfehlt das Schöne bei ihnen gerade seine erhabenste Wirkung, das Leben zu heiligen. Und es ist dies eine nothwendige Folge dieser ganzen Art und Weise, welche die Kunst losreißt von ihrem ewigen Stamme und ganz in das Irdische verpflanzt. Da wird sie nicht allein unheilig, sondern frevelhaft und empörerisch und lehnt sich gegen ihren eigenen Ursprung auf. Der Einzelne, statt sich selbst aufzuopfern und hinzugeben dem Göttlichen, will es von seinem eignen beschränkten Daseyn aus beherrschen und bilden. Wie die wahre Kunst am schönsten zur religiösen Entsagung ihrer selbst und wie vielmehr aller übrigen Endlichkeit zurückleitet, so ist diese falsche recht gefährlich für religiöse Gesinnung. Da sie auch das Höchste in dem blos irdischen Leben finden will, so führt sie vollends in vergänglichen Genuß und Eitelkeit und in den Eigendünkel, welcher, abgewandt vom Ewigen, sich selbst genügen will, und der auch, nach den Sagen der Religion, der Ursprung der Sünde ist.

Eine solche entartete Stimmung für die Kunst erzeugt endlich auch das unselige Geschlecht der sogenannten Kunstliebhaber oder Dilettanten. Mit diesem freilich angemaßten Namen bezeichnen sich nur allzuhäufig diejenigen, welche alle Früchte der Kunst genießen und mit stolzem Ansehen schätzen wollen, ohne auch nur den ge-

ringſten Theil der treuen und fleißigen Arbeit zu übernehmen, die nicht blos erfordert wird, um dieſe Früchte hervorzubringen, ſondern auch um ſie einzuſammeln. Um aber über dieſen Gegenſtand, der mir von beſonderer Wichtigkeit zu ſeyn ſcheint, nicht mißverſtanden zu werden, muß ich mich darüber etwas näher erklären. Denn ein falſcher Eifer wäre es ſicherlich, wenn man verlangen wollte, jeder der die Kunſt genießen und von ihr mitſprechen will, ſolle ſich ganz und ungetheilt in ſie verſenken und alles Andere darüber vergeſſen. So würden wir ihr nur ein kleines Gebiet abſondern und ſie blos auf die eigentlichen Künſtler beſchränken, dieſen aber gänzlich die Beſchauer rauben, für welche ſie arbeiten. Ja wir würden uns ſelbſt widerſprechen, wenn wir vorher behauptet haben, die Kunſt ſey ein Gemeingut der Menſchheit und ihr durch ein allgemeines und nothwendiges Geſetz gegeben. Aber eben deswegen müſſen wir gerade verlangen, daß ſich jeder ernſtlich um die wahre Kunſt bemühe, die nicht mit den gemeinen Sinnen erfaßt werden kann. Die vollſtändige ſelbſtentdeckende Kenntniß der religiöſen Wahrheiten überlaſſen wir den Theologen, von jedem Menſchen aber verlangen wir, daß er, um religiös zu leben, ſelbſt über ihre Lehren denke und ſie auf dieſe Weiſe in ſein Eigenthum verwandle. So vertrauen wir das erſchöpfende und fortbildende Studium des Staates und Rechtes denen, welche dazu geordnet ſind, beides zu ſchaffen und beſonders darüber zu wachen; aber ein jeder iſt verpflichtet, um für Staat und Recht zu

leben, ſich ſowohl die allgemeinen Begriffe davon, als die Grundgeſetze des Landes mit Ernſt und Eifer anzueignen. Warum ſoll denn die Kunſt, die nicht ſchlechteren Werth hat, durch bloßes Herumtappen erkannt werden, und zu ihrem Genuſſe die unbeſtimmt herumſchweifende Luſt auch zugleich die Kraft ertheilen? Wer andere Dinge, die er nicht verſteht, treiben oder davon ſprechen will, wird verlacht; nur in der Kunſt ſoll jeder ſtümpern, über ſie jeder nach ſeinem gemeinen Verſtande urtheilen dürfen.

Der wahre Grund davon iſt, daß dieſe ſogenannten Kunſtliebhaber das Schöne, das nur für ſich Zweck ſeyn ſollte, erniedrigen zum Mittel, ſey es zum oberflächlichen, eigenſüchtigen Genuſſe, oder zur Zierde ihrer Eitelkeit. Wie jenen falſchen Künſtlern, deren Genoſſen ſie ſind, iſt es ihnen nicht um das Schöne zu thun, ſondern um ſich ſelbſt, nur pflegen ſie noch verderbter zu ſeyn, da jene doch gezwungen ſind etwas ihre Kräfte zu üben und anzuſtrengen. Von den wahren Verehrern der Kunſt ſtehen ſie aber ſo weit ab wie die Verführer, die nur ihre Luſt ſuchen, von den Liebenden, die ſich dem geliebten Gegenſtande aufopfern. Der Genuß, dem ſie nachſtreben, iſt unrechtlich, wenn anders kein Genuß rechtlich genannt werden darf, der nicht auf irgend eine Weiſe erworben oder verdient wird. Sie üben die frechſte Anmaßung, wenn ſie mit den Fähigkeiten, die ihnen Zufall und gemeines Leben angebildet haben, auf dem Standpunct, wohin ſie ſelbſtſüchtige Neigung, Leidenſchaft

oder träge Gewohnheit geſtellt hat, mit einem Worte, von ihrer gemeinen und engen Welt aus, dreiſt ihr Urtheil abgeben über Dinge, die in einer ganz andern Welt einheimiſch ſind. Auf der anderen Seite erkennen ſie oft ihre eigene Schlaffheit an, wenn ſie freimüthig erklären, ſie ſeyen zufrieden mit ihrer natürlichen Fähigkeit, das Schöne zu erkennen, und können ſich nicht zwingen etwas ſchön zu finden, was nicht unmittelbar ihr ungebildetes Gefühl anſpreche. Da hört man von ihnen ſolche Worte, wie ſie z. B. ein franzöſiſcher Reiſender über gewiſſe Kunſtwerke ausſpricht: „Das mag wohl ſchön ſeyn, aber es geht nicht zum Herzen.“ In ein verwöhntes, in das Kleinliche verſunkenes Herz, kann man antworten, mag es freilich nicht gehen, aber eben darum iſt es deſto ſchöner, eben darum ſoll es hineindringen, und du ſollſt dein Herz ſo ausbilden und erweitern, daß es hineingehe. Aber darin liegt es ja eben, daß ſie wiederum hier von einem Sollen, von einer ernſten Verpflichtung keinen Begriff haben. Und dies iſt gerade das Hauptübel, daß ſie von dem Großen und Herrlichen ſich in ihr eigenes enges Weſen verbannten. Könnte man ihnen nur einmal dieſe edlere Richtung zeigen, daß ſie dieſelbe verſtänden, ſo würden ſie ſich ſelbſt unglücklich fühlen und man würde ihnen das Wort des Perſius zurufen können: „Sehet die Tugend und ſeufzt, daß ihr ganz ihr wurdet entfremdet.“

Jedoch dieſer ſchlaffe und matte Dilettantismus iſt noch bei weitem nicht ſo gefährlich wie jener eingebildete. Da ſteht der eingebildete Kenner gleichſam auf einer er-

habenen Warte, von wo er meint das ganze menſchliche Weſen und Treiben mit leichtem Blicke zu überſehen, Ehre und Schmach nach Belieben zuwägt, ſich ſelbſt auf dieſem Poſten unendlich groß fühlt, nicht aber herabſteigt, ſelbſt Hand anzulegen, mitzuwirken, zu genießen und zu leiden. Was durch Lernen, durch viele verunglückte Verſuche, durch reiche innere und äußere Erfahrungen, welche erſt die Seele dem Künſtler wie dem Kenner zubereiten müſſen, allein erworben werden kann, das glaubt er ſchon von ſelbſt im höchſten Maße zu beſitzen; und ganz natürlich, denn in ſeiner kalten Eigenliebe fehlt nicht viel, daß er ſich nicht ſelbſt für den Urquell aller dieſer Gaben halte.

Dieſer ganze Dilettantismus kann in der Kunſt nur da ein entſcheidendes Übergewicht erhalten, wo überhaupt ein ſolcher kalter irdiſcher und hochmüthiger Sinn große Gewalt hat. Denn da jener aus nichts anderem entſpringt, als aus dem Abfalle der Seele von den göttlichen Ideen und der daraus erfolgenden Anmaßung, ſo muß ein ſo allgemeiner Grund auch weiter ausgebreitete Folgen äußern. Und die Erfahrung giebt es auch, daß dieſe Erſcheinung in der Kunſt immer nur eine beſondere Äußerung von der allgemeineren Verbreitung eines ſolchen Geiſtes iſt. Leider giebt es auch Dilettanten in den Wiſſenſchaften, in der Religion, im Staate. Das iſt der Dilettantismus in der Wiſſenſchaft, der über alles urtheilt und ſelbſt nichts fördert, der von allem etwas wiſſen will und nichts ſo ernſtlich, daß er etwas damit

wirkte, der die Philoſophie, die Seele aller Wiſſenſchaft, zur geiſtigen Taſchenſpielerei zu machen fähig iſt. In der Religion gebraucht er die heiligſten Formen, nachdem er den ernſten Geiſt daraus vertrieben, zum Spielwerk und Putz, oder höchſtens, um ſich in ſchlaffen, geiſtigen Gemüß damit zu wiegen. Nichts Werkthätiges, keine Aufopferung bringen ſie in dem Dilettanten hervor; die Gebräuche der Kirche ſind ihm ein ſtolzes Gaukelſpiel, und ihre myſtiſchen Lehren heuchelt er, um für tiefſinnig und phantaſiereich zu gelten. Im Staate weiß er alles beſſer als die Regierenden, ohne nur das Geringſte beſſer machen zu können oder zu wollen; mit ſchwülſtigen Worten entweiht er die Vaterlandsliebe und alle Tugenden des Bürgers, und keinen Finger will er ſich ſchmerzen laſſen, um ſelbſt zu helfen. Syſteme bildet er ſich in ſeiner Muße und ſinnt ſich aus, wie er es haben möchte, ohne die Lage der Dinge, die ernſt erforſcht ſeyn will, zu kennen, und wenn er ſie erkannt hätte, mit Hand anzulegen. So verläßt zuletzt ein jeder ſeinen Platz, weil er ſich nur den höchſten Standpunct für angemeſſen hält, und weil alle alles überſehen wollen, thut keiner, was ihm zukäme, um in dieſes Ganze einzugreifen, das nur in dem Zuſammenwirken geordneter Kräfte beſtehen kann. Es iſt als wenn in einem Heere jeder einzelne Soldat Feldherr ſeyn wollte und auch das nur auf dem Papiere.

Daß der Dilettantismus in der Kunſt mit dieſen anderen Zweigen von demſelben Stamm ausgehe, erhellt wohl genug; daß er aber auch vorzüglich das übrige

Verderben mit veranlaſſe, das zeigt ſich ſelbſt in dem unbefangenen Gefühl der Menge. Eine äſthetiſche Theilnahme, ein äſthetiſches Intereſſe ſagt man ſchon, wo man ein kaltes und thatloſes meint. So iſt der Name der Aeſthetik, welche eine wahre Wiſſenſchaft ſeyn könnte und ſollte, entweiht und für ein oberflächliches und leeres Räſonniren geſtempelt. Die ſchönen Namen der Idee und des Ideals ſind in neueren Zeiten zuerſt wieder in der Kunſt gebraucht worden, aber nach und nach faſt ganz zu leeren Schatten abgeſchwächt; und je mehr das, worauf ſie ſich beziehen, aus den Seelen verſchwindet, deſto mehr ſind ſie im Umlauf.

Bei dieſer allgemeinen Wichtigkeit der Sache iſt es wohl des lebendigſten Eifers werth, den Ernſt für die Kunſt in uns und anderen zu hegen und auszubilden, und wo er ganz verſchwunden ſeyn ſollte, ihn wiederherzuſtellen. Auch darf uns der Muth, ein ſolches Werk anzugreifen, nicht fehlen unter einem König, der ſo königlich auf dem ſchönen Wege vorangeht, den Ernſt und den höheren Sinn in allen Formen des Lebens und der Staatsgeſellſchaft zu erhalten oder darein zurückzuführen. Mit dem heutigen Feſte feiern wir zugleich das Feſt alles Großen und Schönen. Der König bildet mit unabläſſiger Thätigkeit an dem Geiſt und den Formen des Staats; er giebt der Kirche ihre Würde wieder; unter beider heiligem und glücklichem Einfluſſe wird und muß auch die Kunſt von ſelbſt wieder aufblühen. Zwar unſere Königin, welche, ſelbſt die ſchönſte der Frauen, die

Ehrfurcht vor der Schönheit in alle Herzen verbreitete und ſo ſchon von der Natur zum Troſt und Schutze der Kunſt beſtimmt war, iſt auch zu der ewigen Schönheit zurückgekehrt. Aber ſie hat uns das Bild des Schönen, in alle Herzen eingeprägt, hinterlaſſen, ein Bild, dem wir die heiligſten Opfer unſerer Begeiſterung und der Kunſt darbringen ſollen. Möge denn ein neues Leben der Kunſt ihr Andenken und ihren ſegnenden Einfluß unvergänglich erhalten und ſo zwiefach des allgeliebten Königs Leben lange Jahre hindurch verſchönern, wie es der neu belebte Staat verherrlicht, und die geſchützte und erhöhte Kirche ſegnet! —

VIII.

Über Sophokles und die alte Tragödie*).

Übersetzungen von Kunstwerken aus fremden Sprachen haben, außer dem zunächst auffallenden Zwecke, denen, welche nicht im Stande sind diese Werke in ihren Grundsprachen zu lesen, einen neuen Weg zum Genuß und zur Bildung zu eröffnen, wohl noch einen andern, in gewisser Rücksicht höheren, und den sich, wie ich glaube, wenigstens alle Übersetzer aus den alten Sprachen vorsetzen sollten. Der ächte Geist philosophisch-historischer Wissenschaft verlangt nämlich nicht blos Nachrichten von dem Einzelnen, was in vorigen Zeitaltern gethan, gedacht, gebildet worden sey; er strebt vielmehr, als zu seinem letzten Ziele, dahin, das ganze Leben jener Zeitalter selbst zu seiner eigenen unmittelbaren und lebendigen Anschauung zu bringen. Dieses Ziel ist unerreichbar, aber eben deswegen einem unendlichen Streben nothwendig, und die Philologie (wie wir sie von ihrem

*) Vorrede zu Solger's Übersetzung des Sophokles.

wichtigſten Beſtandtheil am liebſten nennen wollen) kann ſich ihm bis zu zauberhaften Wirkungen nähern, wie noch neulich eine Abhandlung über die Alterthumswiſſenſchaft von einem großen Meiſter derſelben ausgeführt hat. Zu einem ſolchen Zwecke, der Darſtellung eines vollſtändigen Lebens in ſeiner wirklichen Erſcheinung, muß ſich die unermüdlichſte Durchforſchung des Einzelnen mit dem belebenden Geiſte des Allgemeinen auf das innigſte vereinigen. Dieſe Wiederbelebung muß auf alle mögliche Arten und unter allen möglichen Formen verſucht werden, zuvörderſt in hiſtoriſchen Entwickelungen, dann aber auch in ſich annähernden Nachbildungen, wozu dann auch ſolche Copieen der Kunſtwerke ſelbſt gehören werden, in welchen Allgemeines und Einzelnes in der innigſten Einheit und ſo ſtreng wie möglich wieder dargeſtellt werden. Leicht könnte man dieſes ſo mißverſtehen, als ſollte eine ſolche Wiederbelebung eine Erneuerung der Kunſt für die jetzige Zeit, etwa die Herbeiführung eines neuen Kunſtalters nach ehemaligen Muſtern ſeyn. In die Sorge für das Weiterſchreiten der Welt möchte aber wohl unſer bewußter Wille nicht weit eingreifen können, und uns leicht unter der Hand nach höheren Geſetzen etwas ganz anderes entſtehen, als wir machen wollten. Die Würde, welche hier den gedachten Copieen verſichert werden ſoll, iſt alſo eine rein wiſſenſchaftliche; ſie ſollen uns das Vergangene vollkommen darſtellen: uns dazu helfen, es wieder mitzudurchleben, und wenn wir es ſo recht durchdrungen haben, welches

der Wiſſenſchaft letzter Zweck an ſich ſeyn muß, ſo wird das ſchon mitbeitragen, uns eine allſeitige harmoniſche Durchbildung zu ertheilen, welche ſich auch in der Gegenwart, und zwar ohne Nachahmung, auf eigenthümliche Weiſe wird äußern müſſen.

Zu dieſen Copieen gehören denn auch die Überſetzungen, deren Zweck alſo ſeyn muß, ein altes Kunſtwerk, ſo wie es im Alterthum ſelbſt in allen ſeinen Beziehungen zu ſeiner Zeit da war, uns durch unſer eigenthümliches Organ wieder zur lebendigen Anſchauung bringen zu helfen. Auf der einen Seite ſcheine ich hiedurch die Überſetzungen in ihrem Range zu beeinträchtigen, indem ich ſie des Namens von Kunſtwerken beraube, und dies iſt allerdings der Fall. Denn die Schöpfung aus Nichts, die Erzeugung des Stoffes ſelbſt, die Darſtellung aus der innerſten Eigenthümlichkeit des Gemüths heraus, welches alles zum Kunſtwerk nothwendig iſt, darf und kann hier nicht ſeyn. Es iſt hier mehr eine gelehrte als künſtleriſche Wirkſamkeit; welche Anſicht gewiß nicht auffallen würde, wenn man gewohnter wäre das Weſen der Gelehrſamkeit eben ſo ſehr in die geiſtige Wiedergebärung eines Ganzen, als in die Sammlung des Einzelnen zu ſetzen. Für den Künſtler kann eine ſolche Überſetzung faſt nur Studium ſeyn zur Übung und Stärkung für künftige eigene Werke. Auf der andern Seite ſcheint mir aber die Würde der Überſetzungen als wiſſenſchaftlicher Werke hier ſehr gehoben worden zu ſeyn. Denn wenn man bedenkt, welche mühſame Zergliederung das

Einzelnen ihnen vorhergehen, und wie nachher diese zerlegten Glieder ein Geist wieder bewegen muß, der dem ursprünglich inwohnenden nicht unähnlich sey, dann erkennt man leicht, daß man sich hier den höchsten wissenschaftlichen Forderungen nähert.

Eben diese hohe Ansicht aber muß auch die Wiederholung der Versuche an denselben Werken entschuldigen. Es soll hier nichts Neues, nichts Ganzes und Bleibendes hingestellt, es soll vielmehr ein Versuch zur Lösung einer unendlichen Aufgabe gemacht werden. So können viele Arbeiten neben einander bestehen; dem einen wird es hierin, dem andern darin besser gelingen, und bei noch so geringen Ansprüchen auf einen hohen Grad von Vollkommenheit wird jede nicht ganz thöricht unternommene Bestrebung immer hierin oder darin eine [illegible] von Werth behalten. Diese Betrachtung giebt mir den Muth und, wie ich glaube, auch das Recht, zu einer Zeit, wo mehrere Uebersetzungen des Sophokles erschienen sind und vielleicht noch erscheinen werden, auch mit einer solchen hervorzutreten. Sie entstand aus dem Begehren, mir den Geist der griechischen Tragiker recht lebhaft zu vergegenwärtigen, und ich wünsche, daß sie auch bei andern zu diesem Zwecke etwas beitragen möge. Ich würde nicht gewagt haben meinen Beurtheilern durch das Obige die Waffen selbst gegen mich zu schärfen, wenn ich nicht aufrichtig erklären könnte, daß ich mein Werk nur als eine gute Stufe zum Weiterschreiten anerkannt zu sehen wünsche, sie möge nun im Ganzen so niedrig zu stehen

kommen, als sie wolle. Die Grundsätze, wonach es unternommen wurde, bedürfen nun wohl kaum noch einer weiteren Auseinandersetzung und werden hoffentlich noch deutlicher aus dem Folgenden erhellen.

Herder in seinen Fragmenten zur deutschen Literatur *) scheint ein solches Ziel der Übersetzungen, wie ich es oben auszudrücken suchte, im Sinne gehabt zu haben. Zur Vollendung eines solchen Werkes verlangt er aber auch noch eine Einleitung, welche den Standpunct des Ganzen historisch und philosophisch entwickle. Ohne die Anmaßung, seinen großen Forderungen Genüge leisten zu wollen, glaube ich doch auch hiezu das Meinige mit Wenigem beitragen zu müssen, zumal da ich sehe, daß man dieses fast überall ganz übergeht, der einzige Übersetzer des Sophokles aber, der etwas der Art versucht hat, in abenteuerliche Ausschweifungen gerathen ist. Es sey mir daher erlaubt, hier ganz kurz im Allgemeinen über den Sophokles und seine Nachbildung zu sprechen, und sodann auch etwas über seine äußeren Formen hinzuzufügen, als worüber man, bei dem jetzt allgemein erwachten Studium der alten Metrik, wohl etwas von mir möchte verlangen können.

Man kann, wie es mir scheint, jetzt, ohne den Schein gesuchter Paradoxie, mit dem Satze anfangen: das athenische Drama sey überhaupt der Gipfel aller poetischen

*) In dem Abschnitte von der griechischen Literatur in Deutschland; zweite Samml. S. 57 u. f. neue Ausgabe.

Kunſt der Griechen. Der nach der Periode der atheniſchen Dramatiker ſehr ſchnell zunehmende Verfall zeigt ſich nur zu deutlich. Vor ihr her aber gehen die Zeitalter der epiſchen und lyriſchen Poeſie; denn die didaktiſchen Werke jener früheren Zeit fallen entweder mit unter eine dieſer beiden Abtheilungen, oder gehören mehr der Philoſophie als der Poeſie an. Nun ſind ſchon für den erſten Anblick im Drama der epiſche und lyriſche Beſtandtheil auf das innigſte zum lebendigen Ganzen vereinigt, und ſchon dies iſt ein Zeichen höherer Vollendung. Verſuchen wir jedoch noch mehr in das Innere dieſer Vereinigung einzudringen!

Das Eine und allgemeine Weſen der Welt *) ſtellt ſich ſelbſt dar in einer unendlichen Mannichfaltigkeit und Vielheit. Dieſes lehrt einen jeden ſchon die alltägliche Wahrnehmung des Mannichfaltigen, verbunden mit dem tief in der menſchlichen Natur gegründeten, nicht zu übertäubenden Glauben an eine innere Einheit ebendeſſelben. So entſtehen uns zwei Welten, die Welt des Einen und Allgemeinen, und die Welt des Mannichfaltigen und Vielen, von welchen aber, da ſie ihrem Weſen nach Eins ſind, eine jede die andere ganz in ſich tragen muß. Jedes Einzelne alſo aus der Vielheit muß das Weſen des Ganzen und Allgemeinen in ſich tragen, denn ſonſt könnte

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nicht demonſtrirt wird, alſo viele Mittelglieder wegfallen, wie auch, daß alles auf einen ganz beſondern Zweck hinausgeht.

es auf keine Weise zu dem Einen gehören; und insofern es dieses Wesen des Ganzen als ein Einzelnes an sich selbst ausdrückt, nennen wir es schön. Nichts desto weniger bleibt es ein Einzelnes (denn nur als Einzelnes ist es ja schön), und insofern ist es wieder entgegengesetzt dem Ganzen und Allgemeinen. In seiner Eigenschaft, als schön, ist es ein Ganzes und in sich Vollkommenes; als ein Einzelnes aber ist es endlich und zeitlich. Wenn wir nun zuvörderst dieses Endliche und Zeitliche näher beschauen, so müssen wir das Ganze und Allgemeine mit demselben in Beziehung denken, wodurch dieses natürlich für diese Ansicht modificirt wird. Sehen wir also das Allgemeine an als das Entgegengesetzte des Einzelnen, so zeigt es sich als das Nothwendige in allgemeinen Gesetzen, welchen alles Einzelne unterworfen ist; denken wir es aber in Verbindung mit dem Einzelnen, so erscheint es als ein allgemeiner Zwang, welcher diesem allenthalben entgegenwirkt und es aufhebt. Hienächst aber hat das Einzelne auch, insofern es schön ist, wieder eine doppelte Ansicht.

In dem Schönen, welches zugleich Ausdruck des Allgemeinen unter einer bestimmten Form und zugleich das Einzelne ist, welches jenen Ausdruck in sich trägt, ist also vereinigt ein Urbild, welches, als Einzelnes, sein eignes Abbild, und ein Abbild, welches, als Allgemeines, sein eignes Urbild ist. Beides, Urbild und Abbild, ist darin zugleich Eins und entgegengesetzt. Die Einheit des Urbildes und Abbildes macht das Schöne erst zu einem

vollkommenen und für ſich beſtehenden Weſen, und die Anſchauung deſſelben, als eines ſolchen, iſt das erſte Erwachen der Kunſt und der erſte Grund alles künſtleriſchen Nachahmungstriebes. Denn weil es nicht möglich iſt ein Einzelnes in ſeinen mannichfaltigen äußeren Beziehungen, die es immer als mangelhaft und der Ergänzung bedürftig zeigen, als ein Vollkommenes anzuſchauen, auf eine ſolche Anſchauung aber der nach dem Wahren und Ewigen ſtrebende Geiſt nothwendig gerichtet iſt, ſo muß er auch verſuchen daſſelbe Ding, unabhängig von jenen Verhältniſſen, in ſeiner Vollkommenheit zu wiederholen *), welches wir eben künſtleriſche Nachahmung nennen. Aber Urbild und Abbild ſind ja auch entgegengeſetzt, und dieſes iſt die zweite Seite, von welcher ſie durch die Kunſt angeſchaut werden. Hier erſcheint das Urbild als das Unendliche zu dem endlichen Abbilde, und dieſes Unendliche iſt das was wir ein Ideal zu nennen pflegen. Hiemit ſcheint mir die Trennung der epiſchen und lyriſchen Poeſie angegeben zu ſeyn, wobei wir nur nicht vergeſſen müſſen, daß hier nicht von zwei neben einander liegenden Gebieten die Rede ſeyn kann, ſondern daß jeder Theil der Kunſt nur ein anderer Standpunct iſt, von welchem aus alle übrige weſentlich mit angeſchaut werden.

*) Dieſes iſt das wahre οἵους δεῖ ποιεῖν, welches Sophokles von ſich ſelbſt gegen den Euripides gerühmt haben ſoll, welcher die Menſchen darſtellte οἷοι εἰσι. Aristot. Poët. cap. XXVII. §. 11.

Die epiſche Poeſie faßt rein den Gegenſtand auf, ahmt nach, ſtellt dar, erzählt *). Homer bildet eine vollſtändige, in ſich abgeſchloſſene und ſich ſelbſt genügende Welt einzelner vollkommener Weſen. Das Princip einer ſolchen Welt iſt freie Willkür, daher iſt ſie ganz Handlung und Verknüpfung von Handlungen, Geſchichte. Hieraus entſteht die heitere und frohe Ruhe und Lebensluſt, die über ſeine Werke verbreitet iſt. Jenes Princip aber ſtellt ſich dar als Ideal in einer Welt einzelner in der höchſten und ſeligſten Willkür lebender Götter **), die ganz in die Handlungen der Menſchen auf gleiche Art, aber nur im vollkommenſten Grade mit eingreifen. So geſtaltet ſich alſo hier die Welt des Individuellen; von derſelben aus bildet ſich aber nun auch die des Nothwendigen, welche, wie wir ganz zuerſt zeigten, jener entgegengeſetzt iſt, für dieſe Gattung der Kunſt. Sie muß ſich darſtellen als das, was der Willkür überall entgegenſteht und ſie aufhebt, theils indem es ſich zeigt in feſtſtehenden und ewigen Geſetzen, moraliſchen und phyſiſchen, theils als der geheime Zwang der Nothwendigkeit, dem alles Wirken der Individuen weichen muß. Jene Geſetze, denen ſich immer noch ein Subject unter-

*) *Διήγησις* bei den Griechen im Gegenſatze der *μίμησις* im engeren Sinne. Aber dieſe Begriffe waren mehr aus der Erfahrung abgezogen und darum nicht ſo genau geſchieden; daher Platon beide, *διήγησις* und *μίμησις*, im epiſchen Gedichte vereinigt findet. De Republ. III. pag. 273. seqq. edit. Bipont.

**) *θεοὶ ῥεῖα ζώοντες.* Homer an vielen Stellen.

ſchieden läßt, welches ſie denkt oder ausführt, ſtellen ſich, bei dem allgemeinen Hange des Epos zur Perſönlichkeit, auch dar in Perſonen, als Mören, Erinnyen u. ſ. w., Weſen, welche mit den Göttern gleiches Urſprungs, aber von einer dunklen und feindſeligen Natur ſind und von den Göttern ſelbſt nicht bezwungen werden können. Der dem Handeln innerlich entgegenſtrebende Zwang aber drückt ſich nur aus durch einzelne, geheimnißvolle Wörter *).

Wenn die epiſche Poeſie, wie das Vorige zeigen ſollte, von der Einheit des Urbildes und Abbildes ausging, ſo nimmt die lyriſche den entgegengeſetzten Weg und beruht auf der Verſchiedenheit des Ideals und des Einzelnen. Dieſe iſt ihre Quelle, ſie mag nun die Sehnſucht des Einzelnen nach dem Vollkommenen und Ganzen ausdrücken, wozu jede Äußerung einer innigen und ſtrebenden Gemüthsſtimmung bis zu moraliſchen und religiöſen Lehren und Wünſchen gehört, oder ſie mag das Ideal ſelbſt darſtellen, loben und preiſen, welches mir als die höhere Art erſcheinen würde. Auch ſelbſt bei dieſer Art vergißt die Kunſt das Endliche nicht; ja es muß eben hier in ſeiner höchſten Bedeutung erſcheinen, als Abbild des Urbildes, welches das Ideal iſt, im Ganzen, alſo als Gattung, und dieſes ſcheint mir der Grund zu ſeyn, warum die alten Dichter das Lob der Gottheit und der menſchlichen Vollkommenheit am liebſten einſtimmig

*) εἵμαρτο, πεπρωμένη.

singenden Chören, den Stellvertretern der ganzen Menschheit, in den Mund gelegt haben. Die entgegengesetzte Welt der Nothwendigkeit endlich muß hier als das erscheinen, wo keine Verschiedenheit eines Abbildes und Urbildes Statt findet, sondern beides im innigsten Eins ist, also als das Ursprüngliche, der gesuchten Einheit des Einzelnen und des Ideals zum Grunde Liegende, das ewig unerreichbare Höchste, welches nur in heiliger Scheu angebetet und verehrt werden kann.

Nachdem diese beiden Seiten der Kunst bis auf das Höchste ausgebildet waren, entstand zu Athen aus den feierlichen Gesängen beim Feste des Weingottes das Drama *). Dieses erst ergriff die Welt der Kunst in ihren innersten Tiefen und umfaßte ihren ganzen Umfang mit gleicher Klarheit und Lebendigkeit. Es bildet auf der einen Seite eine Welt des lebendigen menschlichen Wollens und Handelns, aber mit derselben die in ihr in untrennbarer und innigster Einheit lebende Welt der Nothwendigkeit, deren gewaltig wahrhaftes Daseyn zwar stets dem unsrigen zum Grunde liegt, aber zu unserem Schrecken und als etwas Fremdes einleuchtet, sobald das Wollen des Einzelnen sich in seiner Entgegensetzung mit ihr darstellt; und dieses ist die schreckliche Seite dieser Kunst. Auf der andern aber ist hier eben auch wieder jene Welt der Nothwendigkeit das Ewige und Höchste und erscheint

*) Ich schränke mich hier, meinem besonderen Zwecke gemäß, ganz auf die Tragödie ein.

ſo in der Geſtalt der heiligſten, nothwendigen, durch ſich ſelbſt daſeyenden Geſetze, welche ſich abſpiegeln in der idealiſchen Natur der menſchlichen Gattung als eines Ganzen. Dieſe Gattung drückt das ihr eingepflanzte Weſen eines Ganzen aus durch Maß und Gleichgewicht, wodurch ſie das Abbild des Ideals, alſo mit dieſem gleich unendlich iſt, und hierauf beruht die heitere und beruhigende Eigenſchaft der Tragödie. Während alſo der einzelne Menſch, ſein abgeſondertes Daſeyn mit lebendigem Wollen verfolgend, von der Allgewalt des Nothwendigen ergriffen und daniedergeſchlagen wird, blüht zugleich die geſammte Gattung in dem Wiederſcheine der ewigen Geſetze mit unvergänglicher und unvertilgbarer Kraft des Lebens. Eine ſolche Nachahmung aber, welche das lebendige Weſen des Ganzen ſo ungetheilt und vollkommen nachahmt und im volleſten Sinne das Wirkliche wiederholt, muß auch ſelbſt als das Wirkliche in der höchſten Bedeutung des Worts ſich darſtellen, der Gegenſtand ſelbſt muß ſich als gegenwärtig zeigen. Ja die öffentliche Vorſtellung dieſer Kunſtwerke war auch ſelbſt der höchſte Gipfel des gemeinſchaftlichen Lebensgenuſſes der atheniſchen Bürger, und dieſe Feſtſpiele waren ihnen nicht von geringerem Werth, trugen nicht weniger zu dem Glanz und der Würde ihres Staates bei als ihre Kriegsheere und Volksverſammlungen.

Als Äſchylos, wie Hugo Grotius *) ſagt, ſeinen

*) Praefat. ad Excerpt. e Trag. etc.

Kriegergeist auf die Dichtkunst wandte, ergriff seine riesenhafte Phantasie die innersten Fäden dieses großen Gewebes, das bis auf seine Zeit nur roh angelegt worden war. Bald diese, bald jene der einzelnen Grundideen, welche gemeinschaftlich die Welt des Drama bilden, machte er zum Mittelpuncte und stellte von da aus das Ganze in erstaunenswürdiger Pracht und Herrlichkeit vor. Nicht daß er roh und einseitig eine solche einzelne Idee ausgeführt oder gleichsam versinnlicht hätte, sondern, als Künstler im höchsten Sinne des Wortes, hatte er sie zu seinem innersten Lichtpuncte gemacht, welcher die ganze Welt von seinem Standpuncte aus erleuchtete. Bald war ein solcher Mittelpunct die nothwendige Verknüpfung freier Handlungen, die, von einem uralten Fehl *) ausgehend, in blindem Fortschreiten ganze Geschlechter von Schuldigen oder Unschuldigen in das Verderben riß, bald der Widerstreit des einzelnen Wollens gegen das Nothwendige, indem sich jenes mit übermäßigem Trotz empörte und desto schrecklicher besiegt wurde, wie in den Sieben gegen Thebe. Ja er griff das individuelle Leben in seinen Wurzeln an, indem er, wie im Prometheus **), die Grundkräfte desselben, die Götter selbst, in nicht zu vermeidende Verknüpfungen des Schicksals verwickelt zeigte. Der Wider-

*) πρώταρχος ἄτη. Aeschyl. Agam. 1208.

**) Es wird mit auf den wahrscheinlichen Inhalt des entfesselten Prometheus Rücksicht genommen, der leider verloren gegangen ist.

ſtreit der nothwendigen Geſetze mit dem individuellen Leben erſchien ihm, noch nahe an der epiſchen Form, als ein Kampf der älteſten Götter mit den neuen. Dieſes iſt der Gegenſtand der Eumeniden. Das Ende dieſes Kampfes iſt hier ein Machtſpruch, durch den die Eumeniden aus dem lebendigen Lichte des Auges in das Dunkel der Erde verwieſen werden, aber doch neben den neuen Göttern eine geheimnißvolle und von heiliger Scheu erfüllte Verehrung erhalten. So ſetzte hier Äſchylos die Rechte der lebendigen Freiheit mit einer erſchütternden Kraft und Kühnheit durch; wie aber dieſer Knoten noch ganz anders gelöſt werden konnte, werden wir im Folgenden betrachten.

Was Äſchylos ſo in ſeinen Grundkräften nach allen Seiten mit dem höchſten Schwunge der Phantaſie, und mit nicht minder verſtändiger Kunſt, zuerſt nach ſeinem wahren Weſen vorgeſtellt hatte, das bildete Sophokles zum vollendeten und mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Ganzen. Alle jene Gegenſätze, die bei jenem im erhabenen Kampfe hervortraten, erſcheinen bei ihm unter kräftiger und lebendiger Äußerung eines jeden derſelben, doch zugleich in Einheit und Gleichgewicht, alſo in ihrer höchſten Vollkommenheit. Bei Äſchylos iſt offener Kampf der Geſchlechter der Menſchen und Götter gegen einander und gegen das Schickſal; hier aber treten weder Götter noch Schickſal auf den Kampfplatz, ſondern jeder von beiden Theilen äußert ſich lebendig und innig verwebt in das Leben der Menſchen ſelbſt durch eine ſtille,

ihre Welt erſt ſelbſt bildende Wirkſamkeit; und ſo vollendet die Kunſt, in ſich ſelbſt geſchloſſen, ihren ganzen Kreislauf. Dieſes wirkliche Leben, dieſes menſchliche Daſeyn in ſeiner höchſten, vollen Schönheit wiederholt uns Sophokles mit eigenthümlicher und faſt göttlich ſchöpferiſcher Weisheit. Der einzelne Menſch iſt auch bei ihm im Streite mit dem nothwendigen Allgemeinen, aber anders als beim Äſchylos. Nicht mit Trotz gegen ein Höheres; nein, in der Verfolgung von Zwecken, die ganz in dem ihm eigenen Kreiſe liegen *), ja vielleicht in redlicher und edeler Beſtrebung für das Ganze, für ſein Volk, für das Recht, muß er dennoch, weil nun einmal er das Einzelne nicht ewig und vollkommen ſeyn kann, einen Fehl begehen, der ihn durch eine Kette nothwendiger Verknüpfungen ins Verderben führt, ja auch wohl ſein ganzes Geſchlecht mithineinzieht. Aber er ſelbſt wußte ja, wie wir, vorher, was das Loos des Sterblichen iſt, und ſchon dieſes iſt eine Beruhigung und Verſöhnung; der höheren werden wir im Folgenden gedenken. Allgemeiner iſt der Gegenſatz zwiſchen den ewigen und nothwendigen Geſetzen der Natur und Sittlichkeit, und den Geſetzen, durch welche menſchliche Weisheit menſchliche Willkür zu ordnen ſtrebte. Dieſe ſowohl wie

*) Darum trifft Ariſtoteles ſehr das Wahre, wenn er ſagt, der beſte Held zur Tragödie ſey: ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνῃ, μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν, ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινὰ, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ. Poët. cap. XIII. §. 5.

jene ſind heilig und ehrwürdig, aber es kann nicht fehlen, daß ſie im Einzelnen mit einander ſtreiten, und dieſe menſchlichen Geſetze, als Werke der Zeit und des Wechſels, jenen ewigen unterliegen. Einen noch froheren Troſt führt dieſer Ausgang bei ſich, indem wir durch den Sturz des Einzelnen wohl durchſehen, wie das Zeitliche in ſeinem Ganzen auch Eins ſey mit jenem Ewigen, und inſofern ebenfalls unveränderlich und unvertilgbar.

Der Chor dagegen, der beim Äſchylos zum Hauptgeſchäfte hat, das Zeitliche in ſeine Schranken zurückzuweiſen, und an der Handlung faſt nur Theil zu nehmen pflegt, um ſie zu ſtrafen oder ihr Unheil zu weiſſagen, greift beim Sophokles auf eine viel innigere und mildere Weiſe in dieſelbe ein. Oft begünſtigt er mit allem Eifer dieſen oder jenen der Handelnden, aber dabei hält er ihm die Schranken des Sterblichen in milden Lehren oder warnenden Beiſpielen vor. Weniger zeigt er Furcht vor der dräuenden Macht des Schickſals oder der Übergewalt höherer göttlicher Mächte, als Liebe, Anbetung und Vertrauen zu eben dieſen ſeinen Göttern *). Dieſe ſind ihm am nächſten, dieſe verſtehen und fühlen, was das lebendige Gemüth bewegt, aber dieſe ſind auch die Vertrauten der höchſten Nothwendigkeit, in der ſie ſelbſt befangen leben. Erhebt er ſich aber endlich zu jener

*) Die herrlichſten Beiſpiele hievon ſind K. Oed. V. 151, 1095, Oed. in Kolon. 1086, 1476. Antig. 697, u. f. nach dieſer Überſ.

dunklen und wechſelloſen Welt ſelbſt, ſo ſchaut er ſie nur ſelten an als die blinde Macht, die des Menſchen Wollen und Treiben zertrümmert, ſondern lieber als die ewigen Geſetze *), welche alles ſchaffen, halten und regieren.

Im Aias ſehen wir die lebendigſte und herrlichſte Kraft dem Schickſal unterliegen, und blos deswegen, weil ſie eben zu herrlich blühte, weil ſie zu nahe an die Schranken grenzte, welche das Sterbliche und Einzelne von dem Göttlichen und Idealen trennen. Da aber Beides hier ſo ganz eigentlich in Streit gegen einander tritt, ſo geſtaltet ſich hier die zerſtörende Kraft als Neid und Haß einer beſtimmten Gottheit: der Athene. Schon ſein Leib war zu groß und herrlich für einen Menſchen, und noch dazu wurde dieſes nicht durch Demuth wieder ausgeglichen, ſondern ſein Sinn hätte vollends gern dem Göttlichen getrotzt.

„Denn übermäß'ge Leiber und unnütze
Wirft ſtets die Gottheit tief hinab in Ungemach,
So ſprach der Seher, wenn in Sterblichkeit ein Menſch
Doch ſproß, und denket über Sterblichkeit hinaus **)."

Unnütze Leiber, weil ſie eben nicht in dem natürlichen Maße der Menſchheit bleiben. Wo dieſes die Lage der Sache iſt, da kann der Chor nichts anders thun als dem Unheil entgegenarbeiten, wenn es aber geſchehen

*) Man vergleiche Kön. Oed. 860. Antig. 796. Elektr. 1096 u. folg. nach dieſer Überſ., und viele andere Stellen mit anderem Ausdrucke.

**) Raſend. Aias. V. 764. der Überſ.

ist, es mitfühlen, und in dem Loose seines Herrschers das seinige mitbejammern. So zeigt er auch hier die innigste Anhänglichkeit an seinen König, und in den letzten Gesängen eine rührende Trauer über dessen Tod, und die Sehnsucht nach der glücklichen Ruhe des Vaterlandes. Nachdem aber einmal der Trotz des zu kräftigen Menschen zerstört ist, wird er wieder in die Gemeinschaft des Menschlichen aufgenommen. Agamemnon und Menelaos, die ihm nicht einmal ein Grab gestatten wollen, werden als böse und frevelhafte Menschen vorgestellt; das Grab wird ihm, und sein Feind Odysseus selbst, durch das Schicksal alles Zeitlichen miterschüttert, hilft es für ihn erstreiten. So ist der letzte Theil des Stücks ganz und gar nicht überflüssig oder unzusammenhangend *), sondern ganz unentbehrlich zur vollendeten Ausführung der Grundidee. Ohne ihn würden wir das Schauspiel erschüttert, aber auch mit Bitterkeit gegen die Übermacht verlassen. Nun sind wir erheitert, da das Übermenschliche an dem Helden zwar fallen mußte, aber ihm nun doch sein menschliches Recht widerfährt, und niemand tiefer, als der Sieger selbst, von dem Gefühl menschlicher Hinfälligkeit durch dieses große Beispiel durchdrungen worden ist.

Der Sohn des Zeus selbst, Herakles, nachdem er einmal menschlich geboren war, konnte diesem allge-

*) Auch Tyrwhitt glaubt (ad Aristotel. Poët. cap. X. §. 4.), Sophokles habe diesen Anhang blos gemacht, um dem Stücke die gehörige Länge zu geben.

meinen Schickſale nicht entgehen, und mußte, um zur Gottheit zu gelangen, ſich, den Menſchen, erſt von Grund aus durch die Flamme vertilgen. Dieſes erhabene Schauſpiel gewähren uns die Trachinierinnen. Und dieſer Schlag des Verderbens wird herbeigeführt durch die Verirrung eines betrogenen Weibes, welche den, deſſen Heldenthaten in der Liebe eben ſo groß und zahlreich waren wie im Streite, für ſich allein feſſeln wollte. Der Hauptgegenſtand der Tragödie ſind zwei Perſonen, Herakles und Deïaneira, ohne daß die Einheit der Handlung dadurch litte, woraus wir ſehen, die Einheit der Handlung beſtehe nicht darin, daß ſie ſich auf Eine Perſon beziehe *). Das ganze Weſen der Deïaneira muß uns für ſie einnehmen; ſie erſcheint edel, mild, liebevoll und verſtändig: über ihr Weſen und ihre Rede iſt eine Heiterkeit und ein Ebenmaß verbreitet, welches nur den vollkommenſten Bildungen der Kunſt eigen iſt und wohl in der neueren Poeſie kein Gegenſtück haben möchte, ausgenommen in den Werken unſeres größten deutſchen Dichters. Und dieſes ſchöne Bild wird vor unſeren Augen zertrümmert durch einen einzigen unſchuldigen, aber unbeſonnenen Fehl, ja ſie zerſtört ſich ſelbſt, weil ſie weder den eigenen Fehl, noch das Verderben des geliebten Götterſohnes zu ertragen vermag. So erfüllt dieſe durch unſchuldigen Verſtoß das menſchliche Geſchick, und durch

*) *Μῦθος δ' ἐστὶν εἷς, οὐχ', ὥσπερ τινες οἴονται, ἐὰν περὶ ἕνα ᾖ. κ. τ. λ.* Aristotel. Poët. c. VIII.

so kleinen Fehl wird auch der Held, der Halbgott, der Wohlthäter des Menschengeschlechts, hinabgerissen. Kein eigener Frevel vertilgt ihn, denn diesen läßt ihn Zeus im Sclavendienste abbüßen, sondern sein irdisches Theil selbst, sein gebundenes Verhältniß zu einem Weibe. Besser verträgt sich in dieser Welt nicht das ruhige, innige, ihren Besitz sichernde Weib mit der um sich greifenden und das Höchste und Fernste anstrebenden Natur des Mannes.

Im Philoktetes hat der Dichter die uns so schwierig erscheinende Aufgabe gelöst, den körperlichen Schmerz zum Gegenstand der Tragödie zu machen. Wir müssen jedoch hier aus unserer Denkweise hinausgehen; bei den alten Griechen war dieses der Kunst gar nicht fremd. Dieses edle, der sinnlichen Natur ohne falsche Scham getreue Volk sah in einer schweren und langwierigen Krankheit ein göttliches Fluchgeschick *), welches ihm eben so ehrwürdig und groß erschien als irgend ein Seelenleiden. Und überdies spielen hier noch viele geistige Leiden mit hinein, welche die Qualen des Philoktetes schärften **). Uns sey daher das weiche und ganz lebhafte Gefühl des Helden für den Schmerz bei so großer Stärke

*) κήρ.

**) Man kann dieses wohl nicht besser ausführen, als Lessing in seinem Laokoon gethan hat. Winkelmann sah die Sache ganz vom plastischen Gesichtspuncte an; Herder, der ihn gegen Lessing (Kritische Wälder Th. I.) vertheidigt, hat wohl den Worten des Sophokles ein wenig Gewalt angethan.

und Standhaftigkeit auf der andern Seite ein neuer Beweis, wie gerundet und vollkommen Sophokles seine großen Charaktere dachte. Wir wollen uns mehr darauf wenden, wie in diesem Stücke der Held gerettet wird. Die liebenswürdigen Charaktere des Neoptolemos und Philoktetes, das an Intrigue grenzende Betragen des Odysseus deuten schon auf ein weniger allgemeines äußeres Feld des ganzen Kunstwerks und auf einen freundlichen und gleichsam vertraulichen Schluß. Dieser besteht denn auch darin, daß weder die Nachgiebigkeit des Freundes vermag den Schluß des Schicksals zu verhindern, noch selbst die List und Anstrengung des Feindes ihn zu befördern, sondern, indem schon demselben aus guter Meinung entgegen gehandelt werden soll, ein selbst Mensch und Freund des Philoktetes gewesener Gott erscheint, um die Zukunft zu enthüllen, und uns mit unserm eigenen Willen mit dem Schicksal zu vereinigen.

In der Elektra und Antigone offenbaren sich die höchsten sittlichen Gesetze in ihrer erhabensten und schreckenvollsten Würde. Das Werkzeug ihrer Handhabung ist in jedem dieser beiden Stücke eine Jungfrau. Und das mit vollem Rechte. Denn wie das weibliche Geschlecht weit näher und inniger, als das männliche, mit der allgemein sinnlichen Natur verknüpft und weit mehr ihren Gesetzen unterworfen ist, so lebt auch in edlen Frauen am kräftigsten, und als ein Grundtrieb ihres Wesens das allgemeine Gefühl der höchsten Sitte im ursprünglichsten und erhabensten Sinne. Weit entfernt also

unſerem Dichter vorzuwerfen, daß er die Weiblichkeit hier zu hart und männlich behandelt habe, müſſen wir ihn vielmehr bewundern, daß er ſie ſo glorreich erhob zu ihrer höchſten und heiligſten Bedeutung. In der Elektra freilich finden wir ſie oft ein wenig herber; aber hier braucht auch die treue Rächerin des Vaters nicht allein eine größere Anſtrengung zum Kampfe mit ihrer eigenen Mutter, ſondern dieſe ſteht ihr noch dazu gegenüber als das von der Sitte entfeſſelte Weib, das ſich deſto empörter gegen die Sitte des Geſchlechtes auflehnt. Und ſelbſt dieſe gottloſe Gattin und Mutter kann noch Gründe für ihr Betragen vorbringen, wiewohl dieſe gegen ihren Greuel doch nur ſchwachen Stand halten.

In dem ſchönen Gemüthe der *Antigone* dagegen, wiewohl ſie mit allen Bürgern dem geſetzmäßigen Könige des Landes Gehorſam ſchuldig iſt, ſiegt die ewige Macht heiliger Sitte über ein hartes Gebot von blos menſchlicher Herkunft. Bei aller Hoffnung und allem Wunſche jugendlicher Freuden geht ſie freiwillig in den Tod; doch ſtirbt ſie in der höchſten Glorie, während der König, der ſich von äußerer Macht und endlicher Klugheit zu weit verleiten ließ, ſeinen Frevel mit der Ausrottung ſeines ganzen Hauſes büßt. Aber, daß wir auf keine Seite die ganze Schuld des Verderbens werfen, beide büßen gemeinſchaftlich die nie zu vereinende Spaltung zwiſchen dem Ewigen und Zeitlichen.

Nirgend aber iſt wohl eine ſo vollkommene Verknüpfung und Darſtellung einer tragiſchen Handlung zu

finden, als in den beiden Stücken, welche die Geſchichte des Ödipus zum Gegenſtande haben. Schon die Geburt dieſes Mannes war ſchickſalſchwanger. Die Götter, welche den Zuſammenhang der Zukunft überſehen, obgleich nicht ändern können, ſagten dem Laïos die künftigen Greuel des Sohnes vorher. Dennoch mußte er ihn zeugen *), und als er gezeugt war, diente alles Beſtreben, das Verkündigte zu hintertreiben, nur um es herbeizuführen. Eben ſo ging es dann im Leben des Ödipus ſelbſt, und die gehäuften Orakelſprüche ſind nur recht dazu beſtimmt, Plan und Abſicht mit der durch ſie hingehenden nothwendigen Verknüpfung der Begebenheiten in den ſchärfſten Gegenſatz zu ſtellen. Ödipus, ein gutgeſinnter, für ſein Volk väterlicher König, auf den Thron erhoben, nicht durch Geburt, ſondern durch Verdienſt, von ſo durchdringender Klugheit, daß er das Räthſel der Sphinx errieth, und dazu vielfach von den Göttern gewarnt, hatte dennoch, ohne es zu wiſſen oder ausweichen zu können, ſeinen Vater erſchlagen und ſeine Mutter geheirathet. Dieſe vollbrachten Greuel äußern ſich durch noch ſchrecklichere Zeichen, indem die Peſt ſein

*) Es iſt gewiß ſehr charakteriſtiſch, wie die drei Tragiker dieſe Zeugung anſehen. Beim Äſchylos wird Laïos dazu bewogen, indem ihn der thörichte Rath ſeiner Freunde hinriß (κρατηθεὶς ἐν φίλων ἀβουλίαις Sept. adv. Theb. 752.) Sophokles erwähnt gar keines Grundes; denn es mußte einmal ſo kommen. Beim Euripides thut er es von Wolluſt und Weinrauſch überwältigt (ἡδονῇ δοὺς, εἰς τε βακχεῖον πεσών. Phoeniss. 21.)

Volk überfällt. Und nun muß der gute König, um das Volk zu retten, selbst mit eigner Hand, Schritt vor Schritt seine ihm selbst verborgenen Thaten aufdecken. Immer heller schimmert ihm der wahre Zusammenhang durch, seine Mutter und Gattin bebt vor der Ahnung zurück, und möchte gern das Zweifelhafte ruhen lassen, aber ihn treibt sein eigenes Grauen fortzuschreiten, bis alles enthüllt ist. Nun ist es wahr, er war unschuldig, nichts von diesem allen that er mit Wissen und Willen; aber damit beschwigtigt sich nicht der innere, in gewaltiger Wahrheit sich aufdrängende Abscheu der Natur. Es ist geschehen, wir schaudern, daß es geschehen ist, nicht daß es gethan ward, und durch wen es geschah, der es nicht that, der muß in solcher inneren Entweihung wohl gegen sich selber wüthen.

Wie sehr uns aber auch beim ersten Anblick ein solcher Ausgang dieses Widerstreites mit Schauder und Entsetzen erfüllt, so fühlen wir doch bald die Würde und Heiligkeit einer Erscheinung, in welcher sich das höchste und innerste Wesen der menschlichen Dinge offenbarte. Wen die Hand des Schicksals so traf, dessen Person ist uns schon dadurch ein heiliger Gegenstand, und von der Kunst, nachdem sie uns durch das Unterliegen des Zeitlichen erschüttert hat, erwarten wir, daß sie es uns nun auch darstelle, wie ihm eben dadurch das Siegel des Ewigen aufgedrückt wurde. Diese höchste Aufgabe der Kunst ist im Ödipus in Kolonos gelöst worden. Die Unschuld seiner Thaten konnte, wie sich gezeigt hat, den

Ödipus nicht retten: denn die ſittlichen Naturgeſetze gehen über alle Abſicht des Wollens weit hinaus. An eine vergleichende Vermittelung von zwei ſolchen Entgegengeſetzten iſt nicht zu denken, und der Tod iſt unvermeidlich. Aber dieſer Tod iſt nicht blos die Vernichtung des einzelnen Menſchen, ſondern auch die vollkommenſte Verſöhnung jenes ihn zerreißenden Widerſtreites; dieſer Tod lenkt die Blicke ab von dieſer ſtets mit ſich ſelbſt uneinigen Welt, und hin auf den Abgrund der Heiligkeit, in welchem ſich Ewiges und Zeitliches wieder begegnen und auf das innigſte vereinigen, und auf den wir beſtändig vertrauen können und müſſen.

So giebt es alſo auch ſchon für den einzelnen Menſchen eine vollkommene Wiedervereinigung, und dieſe hat uns hier Sophokles in der erhabenſten Feier eines ſeligen Todes vor Augen geſtellt. Ödipus, das Werkzeug ſo großer Greuel, mit welchen ſich die höchſten ſittlichen Geſetze nie vereinen laſſen, iſt durch das Schickſal beſtimmt, das heiterſte Ende in wunderbarer, für lebende Menſchen nicht begreiflicher Verklärung zu finden. Die Eumeniden, die Stellvertreterinnen jener Geſetze, die Rächerinnen aller Greuel, gerade dieſe ſind beſtimmt, ihm in ihrem Heiligthume das Ziel ſeines Kampfes und die Verſöhnung zu gewähren. Das Treiben zeitlicher Zwecke und Abſichten im Kreon und Polyneikes kann ihm nichts mehr anhaben; er iſt weit über ihnen, ja er, der Verſtoßene, der Elende, verhängt gleich einem Gotte ihr künftiges Schickſal. Die heiliggeſinnten Jungfrauen da-

gegen geleiten ihn bis zu seiner Erlösung; aber diese selbst anschauen darf niemand als Theseus, der Mann, der auch im Gedränge des männlichen Lebens sich das Heilige zu erhalten vermochte. Und vor dessen Augen wird er durch die uns unbekannte Macht, wir wissen nicht wie, ohne Todeskampf selig hinweggenommen.

In diesem Werke vereinigt sich vor allen andern dieses Dichters mit der religiösen Würde des Ausdrucks ein ganz eigenthümlicher süßer Zauber des Wohllauts *), sowohl in den Reden als in den Chorgesängen. Der Chor ist überhaupt hier besonders merkwürdig. Er giebt uns keinen Aufschluß über die höchste Bedeutung der Handlung; denn diese geht nach beiden Seiten über ihn hinaus. Er selbst hat das Pfand seiner Würde und Sicherheit im Gleichmaße. Dadurch vereinigt er die äußersten Enden in heiterer und weiser Betrachtung des Lebens im Allgemeinen, und wo sich diese Enden zu gewaltig äußern, erschrickt er fast nicht weniger über die Vorzeichen des nahenden Wunders gegen den Schluß des Stücks, als im Anfang über den Anblick der gramvollen Verstümmelung.

Gewiß hat das, was hier über den Inhalt der sophokleischen uns übrig gebliebenen Werke gesagt worden ist, gegen die erhabene Würde des Gegenstandes wenigstens insofern nicht gefehlt, als alles darauf hinzielte, aus

*) Mollissimum carmen nennt dieses Stück Cicero de finib. bon. et mal. V. c. 1.

dieſen Werken ſelbſt für ihr Verſtändniß zu lernen. Erſchöpfen ſoll es ihre Bedeutung bei weitem nicht, denn dieſe iſt ſo mannigfaltig und reich, wie das Leben ſelbſt. Nur die Standpuncte ſollten angedeutet werden, in welchen ſich mir die Hauptideen des Dichters am meiſten zu einer inneren Einheit zuſammenzuneigen ſchienen. Niemand möge dadurch verführt werden ſich den Genuß dieſer Kunſtwerke zu verkümmern, indem er ſie etwa nach dieſen Ideen unter ein Syſtem zu zwängen ſuchte, und der Unbefangenheit entſagte, mit welcher dieſe Bilder des Lebens lebendig und kraftvoll aufgefaßt ſeyn wollen.

Wenn nun dieſes Leben beſteht in menſchlichen Handlungen, aber von dieſen nicht erſchöpft wird, ſondern erſt von der zugleich in ſolchen Handlungen ſtattfindenden nothwendigen Verknüpfung; ſo liegt hierin jenes Hauptgeſetz der tragiſchen Handlung, daß ſie ohne alle Zufälligkeit oder entſcheidende Willkür in einer nothwendigen Kette von Urſachen und Wirkungen zu ihrem Ziele hinſchreiten muß. Ja ſelbſt ihr erſter Urſprung darf nicht ein reiner Zufall, oder ein reiner menſchlicher Entſchluß ſeyn, ſondern muß eine ſolche Quelle haben, in welcher ſich menſchlicher Wille und höherer Drang ſo in einander verlieren, daß weder das eine noch das andere rein herauszuſcheiden iſt. Und gerade hierin iſt wieder Sophokles Meiſter. Denn die Fabeln des Äſchylos ſind zwar alle ſo beſchaffen, daß ſie dieſen Forderungen Genüge leiſten, aber die vorbereitenden Umſtände ſelbſt werden den Zuſchauern wenig vor Augen gerückt, vielmehr

pflegt nur die Entſcheidung ſelbſt auf dem Theater vorzugehen. Was vorherging, pflegen nur Äußerungen der handelnden Perſonen anzudeuten oder Chorgeſänge zu entwickeln, worin zuweilen die Abſichtlichkeit, dieſes gerade an dieſer Stelle unſrer Seele vorzuführen, faſt zu wenig zu verkennen iſt. Als Beiſpiele führe ich nur an den Chor in den Sieben gegen Thebe (von V. 722 an), wo die ganze Geſchichte der Labdakiden, und den im Agamemnon (von V. 164 an), wo die Geſchichte von der Opferung der Iphigeneia erzählt wird. Euripides aber bedient ſich einer faſt conventionellen Auskunft, indem er oft der Handlung willkürlich einen Anfangspunct ſetzt, und alles was dieſem vorausgeht, einer der Perſonen in den Mund legt, die es den Zuſchauern in Geſtalt eines Prologs erzählen muß.

Sophokles dagegen ſetzt uns immer in den Punct, wo ſich gerade die zerſtreuten Fäden zur Vorbereitung der nahen Entſcheidung vereinigen, und das Frühere weiß er meiſtens ſchon in den erſten Reden, oft aber auch ſpäter und wohl tief in das Stück hinein ſo kunſtreich anzubringen, daß keine Abſicht darin auffällt. So belehrt uns die erſte Scene des Aias über deſſen That und ihre nächſten Urſachen vollkommen, aber ſeine früheren Vergehungen erfahren wir erſt im entſcheidenden Augenblicke durch den Boten des Teukros, dem ſie Kalchas geſagt hatte, und Kalchas mußte ſie gerade da ſagen, denn er ſah den entfernt geweſenen Teukros zum erſten Male nach der Unthat ſeines Bruders wieder, und

es war gerade in der Versammlung der Fürsten, wo alles von eben dieser frischen Unthat voll war. Das strengste und kräftigste Hindringen der Handlung auf die Entscheidung ist aber wohl im König Ödipus, daher dieser auch vom Aristoteles, welchem immer die Handlung die Hauptsache war, überall zum Muster aufgestellt wird. Derselbe lobt dies Stück auch besonders deswegen, daß darin das wenigere Wahrscheinliche außerhalb der Scene gelassen sey *), nämlich, wie er weiterhin selbst erklärt **), daß Ödipus die Todesart des Laïos nicht wußte. Dieses ist unzähligen Beurtheilern, bis auf Voltaire ***), herab, anstößig gewesen. Wogegen man aber folgende Umstände hätte zusammenfassen und erwägen sollen. Entkam nur ein Begleiter des Laïos und hatte die unbestimmte Nachricht gebracht, daß ihn Räuber erschlagen hätten, dieser Begleiter war derselbe, welcher den kleinen Ödipus tödten sollte, aber gerettet hatte. Daß Laïos gerade einen so vertrauten Diener mitnahm, da er wieder das Orakel wegen wichtiger Dinge befragen wollte †), ist ganz natürlich. Dieser Diener aber ahnte bei dem unglücklichen Vorfalle bei

*) ἄλογον δὲ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς πράγμασιν· εἰ δὲ μή, ἔξω τῆς τραγῳδίας εἶναι, τὰ ὁποῖα τῷ Οἰδίποδι τῷ Σοφοκλέους. Poët. c. XVIII. §. 14.

**) ibid. c. XXV. §. 8.

***) Im Anhange zu seinem Oedipe.

†) Nach Anderen wollte er es sogar wegen des Schicksals seines Kindes befragen, wovon jedoch Sophokles nichts sagt.

Daulia den ſchrecklichen Zuſammenhang der Sache, entweder weil er den Ödipus ſchon damals wieder erkannte, oder weil ihm die Orakelſprüche und die Erhaltung des Kindes, die er verſchuldet hatte, einfielen. Darum erzählte er bei ſeiner Rückkehr unbeſtimmt von Räubern, und als Ödipus nach Thebe kam, bat er ſo dringend die Königin, ihn fern auf dem Lande leben zu laſſen. Hieraus erklärt ſich vollkommen, daß man ſeinen unbeſtimmten Bericht nie näher erforſchen konnte. Zweitens konnte Ödipus wohl wiſſen, daß ſein Vorgänger gewaltſamer Weiſe umgekommen war. Das Gegentheil ergiebt ſich gerade nicht aus den Worten des Dichters. Daß er die ganze Sache ſo Stück vor Stück dem Kreon abfragt, das erklärt ſich vollkommen aus der wichtigen Lage der Dinge, die es nothwendig machte, auf dieſe Unterſuchung als eine ganz neue zurückzugehen. Solche Beiſpiele, wo ziemlich bekannte Dinge wieder genau erfragt werden, ſind auch beſonders in den Tragikern gar nicht ſelten. Es früher ſo zu unterſuchen, hatte Ödipus keinen Grund, und Jokaſte auch gerade keinen, ihrem neuen Ehemanne umſtändlich von dem Ende des Vorigen zu erzählen, zumal da ſie überhaupt gern ganz in der Gegenwart lebt, und über gewiſſe Dinge, womit ſich ihr ein geheimer Schauder verknüpft, lieber hinwegdenkt, wie ſie ſich in dieſem Stücke auch ſelbſt zeigt. Drittens hat Ariſtoteles ſehr Recht es zu loben, daß dieſe Unbeſtimmtheit außerhalb der eigentlichen Entwickelung liegt. Der Sinn davon iſt, daß uns im Kunſt-

werke nur das intereſſiren darf, was poſitiv in daſſelbe mit verflochten iſt; ſonſt nehmen die Fragen nach dem Wahrſcheinlichen kein Ende. Hier iſt die Unwiſſenheit des Ödipus nichts, worauf die entſcheidende Handlung ſelbſt beruhete, ſondern ein bloßer Nebenumſtand, dem die Natur der Zufälligkeit nicht zu nehmen war. Wußte er auch, daß den Laïos Räuber erſchlagen hatten, ſo wußte er deshalb nicht, daß er ſelbſt es gethan hatte; näher nachzuforſchen, war kein Grund da, und hätte Jokaſte ihm den Ort der That und alles, was ſie wußte, auseinander geſetzt, ſo würden wir wieder fragen können, warum ſie das that. Es iſt hier alſo eine mehr hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit, für welche der Künſtler zu ſtehen nicht verpflichtet iſt. Niemand wird leicht nach dem Alter der Helena in der Ilias fragen. Neſtor war vorzugsweiſe der Greis, ſchon als der trojaniſche Krieg anfing, und Helena die reizende Schönheit, als er aufhörte. Uns gilt nur das, was wir mit dem Dichter ſelbſt innerhalb des Kunſtwerks erleben; die übrige Zeit iſt außerhalb des Gebietes deſſelben.

Aus der lebendigen Wahrheit der Handlung ergiebt ſich auch das Erforderniß der lebendigen Wahrheit des Ausdrucks in der Sprache. Die Sprache der Tragödie iſt alſo allerdings die Sprache des Lebens, wohlverſtanden, ſo, wie die Tragödie ſelbſt das Bild des Lebens iſt. Wie ſich alſo die künſtleriſche Wahrheit zu der Wahrheit der Erfahrung verhält, ſo muß ſich auch die Spra-

che des Lebens in der Tragödie zur Sprache des gemeinen Lebens verhalten.

Und ſo finden wir es denn auch wirklich beim Sophokles. Sein Ausdruck iſt immer lebendig, innig, würdevoll, mäßig und höchſt einfach. Äſchylos, voll der ſinnlich und geiſtig kräftigſten Natur, gebraucht nicht blos die kühnſten Bilder der Phantaſie in ſeinem Dialog, ja er ſchmelzt ſie nicht durch Vergleichungen, ſondern durch unmittelbare Aufnahme mit in die Rede ein; und dagegen ſtellt er oft wieder eben ſo die ſinnlichſte Nacktheit faſt mit der Wahrheit des gemeinen Lebens dar *). Euripides führt eine dem gewöhnlichen Geſpräch des Lebens näher kommende, wortreiche, oft weitſchweifige Sprache, und bedient ſich der Blumen des poetiſchen Ausdrucks faſt nur zum abſichtlichen Schmucke. Die würdigſte und wahrſte Mitte unter ihnen hält Sophokles. Seine Rede iſt immer gewählt, kurz, oft durch Einfalt erhaben, ſeine Bilder immer von ſchlagender Wahrheit, nur da gehäuft, wo die Leidenſchaft begeiſtert, und auch da nur durch Vergleichungen herbeigeführt. Aber was

*) Nur ein recht derbes Beiſpiel hievon Choëphor. 751 etc. wo die Amme des Oreſtes ſagt:

οὐ γάρ τι φωνεῖ παῖς ἔτ' ὢν ἐν σπαργάνοις
ἢ λιμὸς ἢ δίψη τις, ἢ λιψουρία
ἔχει, νέα δὲ νηδὺς ἀνταρκὴς τέκνων.
τούτων προμάντις δῖσα, πολλὰ δ' οἴομαι
φυσοδεῖσα, παιδὸς σπαργάνων φαιδρύντρια,
γναφεὺς τροφεὺς τ' αὐτὸν εἰχέτην τέλος.

dieſe Rede vorzüglich über alles Übrige dieſer Art erhebt, das iſt die bis ins Kleinſte gebildete lebendige und gewandte Verknüpfung derſelben durch Wendungen und Partikeln, wodurch jede ſolche Rede, bei der mannigfaltigſten inneren Abwechſelung dennoch immer ein untrennbares Ganzes ausmacht. Dieſes iſt es, was die durchgedrungenſte Bildung des ganzen Menſchen verräth, was die Griechen unter den Völkern *), und unter ihnen wieder die vollkommenſten Männer unterſcheidet.

Reden, welche ſich auf einen äußeren Zweck beziehen, entweder zur wahren Darſtellung der Lage einer Sache, oder zur Ueberredung einer Perſon, müſſen ſich am meiſten demjenigen nähern, was in den Geſchäften des menſchlichen Lebens die Klugheit und Einſicht ſelbſt an die Hand giebt. Beim Äſchylos iſt dieſe ganze Gattung ſelten. Die gewaltigen Naturen ſeiner Perſonen haben wenig Einfluß auf einander, und zeigen ſich meiſtens nur in dem Widerſtand, den ſie einander leiſten **). Beim Euripides ſchweifen ſolche Geſpräche in künſtliche Sophiſtik aus, welche entweder mit ſcheinbaren Philoſo-

---

*) . . . Grajis dedit ore rotundo
Musa loqui . . . . . *Horat.*

**) So beſtehen die Geſpräche im Prometheus und den Sieben gegen Thebe blos darin, daß die Helden alles von ſich weiſen und ſich auf nichts einlaſſen. Das ſchönſte Geſpräch dieſer Art bei ihm iſt gewiß das in der letzten Hälfte der Eumeniden, welches ſich auch mehr dem ſophokleiſchen Charakter nähert, nur daß es die gerichtliche Form zu hart an ſich trägt.

phemen ſpielt, oder ihre letzte Zuflucht zur Rührung des Gegners nimmt *). Jenes bringt das der Kunſt ſo ſehr zuwider laufende Abſtracte und Unbeſtimmte, dieſes einen Ueberfluß geſchmückter und oberflächlicher Worte zum Vorſchein. Beim Sophokles wird immer der Sache ſelbſt gemäß, und auf den Verſtand oder beſonnenen Willen des Gegners hin, kurz im vollſten Sinne praktiſch geſprochen. Daher der gemäßigte, klare, leicht geordnete Ausdruck. Da ſich die Athener, und mit Recht, das ganze praktiſche Leben unter ſeinem höchſten Bilde als Leben im Staate dachten, ſo nimmt auch hier daſſelbe ganz die Geſtalt, ja ſelbſt einzelne Ausdrücke, Wendungen und Bilder, politiſcher oder gerichtlicher Beredtſamkeit an **). Dieſe Reden des Sophokles ſind in der Poeſie ganz das, was in der Proſa die Werke der griechiſchen Redner von der einfachen Gattung ***) ſind.

Hieran grenzen zunächſt die kurzen Wechſelreden, im

*) Außer vielen andern Beiſpielen waltet ſolche Philoſophie beſonders in den Reden in der Alkeſtis und den Bacchantinnen (von V. 200 an). Vorzüglich ſchlecht iſt ſie angebracht in den Flehenden (von V. 426), wo Theſeus mit einem Herold über die beſte Regierungsform disputirt. Die Rührung iſt oft ganz widerlich in der Hekabe, den Troerinnen u. ſ. w.

**) ἐγκαλεῖν, φεύγειν, ψηφίζειν u. ſ. w., welches wirklich in Athen juriſtiſche Wörter waren. Von der ganzen Gattung ſagt Ariſtoteles: οἱ μὲν γὰρ ἀρχαῖοι πολιτικῶς ἐποίουν λέγοντας, οἱ δὲ νῦν ῥητορικῶς. Poët. VI. §. 23. Das πολιτικῶς erklärt Hermann ſehr ſchön: uti *civilis prudentia* postulat.

***) Was ſie τὸ λεπτὸν nannten.

lebhafteren und leidenschaftlicheren Gespräche. Diese dienen zuvörderst um einen noch Unwissenden in der Kürze und ohne vielen Aufwand von der Lage der Sachen zu unterrichten, und schon hier besteht die Kunst darin, in jede einzelne Rede einen recht vollen und alles aufklärenden Sinn zu legen. Vorzüglich aber sind sie bestimmt zum lebhaften Streite der verschieden Gesinnten, zumal als letzte, heftige Versuche sich zu vereinigen, die dann gewöhnlich die vollkommene Trennung bewirken. Beim Äschylos werfen sich da die Personen gewöhnlich die ganze Last ihrer Starrheit, oder ungeheure Ausbrüche der Leidenschaft entgegen *); beim Euripides spielen sie, manchmal ohne Maß, mit Sophismen und müßigen Ausflüchten **); beim Sophokles endlich sind sie immer auf den innigsten Zusammenhang der Sache gerichtet, den sie in sinnschwerer Kürze hinwerfen, und wirken gern so, daß sie in der Seele des hartnäckigen Gegners einen Stachel geheimes Zweifels zurücklassen, der ihn nachher doch überwindet und oft für die ganze Handlung entscheidend wird. So möchte ich diese Reden beim Äschylos mit geschleuderten Felsstücken, beim Euripides mit geschickt hin und her gespielten Bällen, beim Sophokles mit scharfen und klug gezielten Pfeilen vergleichen.

---

*) Prometh. 979, Sept. adv. Theb. 714, Agam. 1676, Choëph. 905 u. s. w.

**) Ungeziemend häufig sind sie z. B. im Orestes, und fast lächerlich von 1520 (ed. Porson) an. Ferner Androm. 235, Suppl. 1048, und an vielen andern Orten.

Die dritte Hauptgattung der Reden sind die Ergüsse der Leidenschaft und Empfindung. Diese sind beim Äschylos kurz und gewaltsam, und gehen gewöhnlich in das Lyrische über, wo sie dann auch mit dem Chore zu wechseln pflegen. Die Beispiele kläglicher und allzuwahrer Darstellung des Leidens in seiner Nacktheit sind beim Euripides nicht schwer zu finden. Sophokles drückt uns eine innige, aber gemilderte Trauer aus, und zwar gewöhnlich erst hinter den ersten Ausbrüchen des wilden Schmerzes, wo uns die Auflösung in sanftere Klagen recht willkommen ist. Man kann wohl in dieser Art nie etwas Schöneres lesen, als die letzten Klagen des Ödipus (als König), die der Antigone, *als sie eben abgeführt* werden soll, und die der Elektra, *über den geglaubten* Tod des Orestes. Heutige Leser werden gewiß oft dabei anstoßen, daß in solchen Reden der Personen dasjenige angedeutet und fast beschrieben wird, was die Zuschauer ja körperlich vor sich sehen. Aber nicht durch die Erfahrung blos sollen die Zuschauer so etwas annehmen, sondern auch als poetische Wahrheit, welche also die Kunst der Poesie wieder mit in sich aufnehmen und so zu höherer Würde stempeln muß *). Eben so, wie die Em-

*) Hierin fehlen viele der heutigen Dichter unaufhörlich. Von manchen ihrer Werke wird, ohne die Hülfe der Decorateurs und der Theaterschneider, nur ein bleicher Schatten auf die Nachwelt kommen; wenn nicht etwa das Costume und die körperliche Handlung der Schauspieler durch Parentheſen angegeben sind, welche aber auf einen begeisterten Leser ungefähr den Eindruck machen,

pfindungen, welche die Worte aussprechen, doch wieder erst durch die Musik ihr eigentliches höheres Leben erhalten.

Die Erzählungen endlich von dem, was hinter der Scene vorgeht, sind ein Feld, worin sich die Tragiker mit vorzüglicher Lust geübt haben. Sophokles besonders, der sonst überall so mäßig ist, drängt hier gewöhnlich recht die Pracht und den Glanz seiner poetischen Sprache zusammen. Denn gewöhnlich ist darin auch die Entscheidung der ganzen Handlung enthalten. Äschylos soll zuerst diese Boten eingeführt haben, indem er dadurch die Todesfälle den Augen der Zuschauer entzog *); und dieses geschah, theils um nicht durch eine zu sinnliche Wahrheit, das zarte Gewebe der Kunst zu durchreißen, theils aus der heiligen Scheu, welche die Griechen beim Anblicke von Leichnamen zu empfinden pflegten. Indessen gab es Ausnahmen, wie im Aias des Sophokles, wo aber doch der Selbstmord, wie alle Umstände ergeben, ganz im Hintergrunde des Theaters und im Gebüsche vorfällt. In diesen Erzählungen nun zeigt sich recht eine praktisch lebendige Gabe der Auffassung und Darstellung, besonders auch darin, daß die Begebenheit mit ihren

wie in einem Marionettentheater eine Riesenhand im Hemdsärmel, die durch die Wolken herabgreift, um eine gefallene Puppe aufzurichten. Dagegen stehen die Dramen der Alten, ohne die geringste Notiz von den äußerlichen Zuthaten, im vollsten Leben leibhaftig vor unseren Augen.

*) Siehe Dacier zu Horat. art. poët. 158.

eigenthümlichſten und kräftigſten Farben, aber auch nur an ſich, ohne Abſchweifung oder Zuthat hingeſtellt wird. Die Erzählung, welche der Bote in den Perſonen des Äſchylos von der Schlacht bei Salamis macht, konnte wohl kein andrer ſchreiben als der, welcher die Schlacht ſelbſt mitgemacht hatte, und das war des Äſchylos Fall. So tragen alle ſolche Beſchreibungen des Sophokles ein Gepräge innerer Wahrheit, welches ihnen nur der mit den Tiefen der menſchlichen Natur durch Leben und Erfahrung vertraute Weiſe aufzudrücken vermochte. Auch hier kann ich nicht umhin den Euripides den beiden übrigen nachzuſetzen. Seinen Erzählungen fehlt es faſt immer an einem energiſchen Totaleindruck; er verwirrt ſie durch Kleinigkeiten, indem er ſie recht ausmalen will, wie die von dem Kampfe der Griechen und Taurier in der Iphigeneia in Tauris, und die von der Zerreißung des Pentheus in den Bacchantinnen. Man ſieht ſchon mehr den Mann, der das Leben aus ſeinem Zimmer oder gar aus ſeiner Höhle auf der Inſel Salamis.*)

*) In dieſer Höhle, die ſich Gellius noch zeigen ließ, ſoll Euripides, nach dem Bericht des Philochoros, gedichtet haben. Gell. Noct. Att. lib. XV. c. 20. — Es iſt in neueren Zeiten viel Streit über den Werth des Euripides erhoben worden, worin ich keineswegs wagen will mich zu mengen. Indeſſen wollte ich deswegen auch meine Meinung nicht verhehlen. Sokrates und Platon haben ihn unſtreitig ſehr hoch geſchätzt, aber ſie urtheilten als Philoſophen, nicht als Kunſtkritiker. Denn was die Alten waren, das waren ſie gern ganz. Wir aber müſſen jeden nach ſeinem eigenen Standpuncte zu beurtheilen ſuchen.

mit anſah. Eine ſeiner ſchlechteſten Beſchreibungen iſt wohl die von dem Treffen in den Herakliden, wo unter andern erſt die Schlachtordnung der Athener und Herakliden durchbrochen wird, aber dann doch den Sieg davonträgt, eben als wenn es durch ſolche müßig erfundene Umſtände wahrſcheinlicher gemacht werden ſollte, als es ſeyn würde, wenn die Schlacht gleich auf den erſten Anlauf wäre gewonnen worden. Man könnte der Beſchreibung des Wagenrennens in der Elektra des Sophokles etwas Ähnliches vorwerfen, indem dort erſt die andern Schäden geſchehen, und Oreſtes bis zuletzt der Glücklichſte iſt, dann aber ganz zu Grunde geht. Allein hier ſoll wirklich eine Lüge wahrſcheinlich gemacht werden, und das gelingt dem Erzähler durch die Kraft und Lebhaftigkeit der Darſtellung auch ſo, daß wir Leſer gewiß alles vor unſeren Augen vorgehen ſehen, ungeachtet wir vorher beſſer als Klytämneſtra von der Wahrheit unterrichtet waren.

Auch in den Chorgeſängen verläßt unſern Dichter ſein Gleichmaß nicht, und ungeachtet viele derſelben voll von erhabenem und kühnem Ausdruck ſind, ſo hinterlaſſen ſie doch gewöhnlich das Gefühl einer feierlichen und heiteren Ruhe. Es würde zu weit führen, wenn hier der ganzen Tiefe des Gegenſtandes nach gezeigt werden ſollte, wodurch ſich die Chorgeſänge des Äſchylos und Euripides unterſcheiden; nur über die des Sophokles muß noch einiges hinzugeſetzt werden.

Die höchſte und feierlichſte Art dieſer Geſänge ſind

beim Sophokles die, welche ich die philosophischen nennen möchte, in welchen der Chor, vom Anlaß der Gegenwart ausgehend, tiefe Blicke in das menschliche Leben oder in die innerste Natur der Dinge thut *). Der betrachtende Charakter derselben offenbart sich überall, in der Einfalt und schmucklosen Wahrheit des Ausdrucks, der, ohne Bilder der Vergleichung, nur immer darauf geht, die Dinge recht tief und eigentlich nach ihrem Wesen auszusprechen, in dem einfachen und doch innerlich fest in sich verbundenen Bau der Rede, so fern von kühnen Übergängen und Sprüngen, wie von künstlichen und geschmückten Verwickelungen. Die Strophen von mäßiger Länge und leicht zu übersehen, enthalten immer jede einen Hauptgedanken, beziehen sich ziemlich streng auf ihre Gegenstrophen, und jede von ihnen ist durch leichte Verknüpfung in ihrem Innern zu einem freien Ganzen gerundet. Dieses sind die heitersten und lieblichsten Blüthen des philosophischen Geistes der Griechen, die aber nur aus dem starken und bis in sein innerstes Mark gesunden Stamme hervorsprießen konnten. Es ist ein Hauch des Geistes und des Gefühls der Wahrheit, der das zeitliche Leben erst mit Wesen und Bedeutung beseelt. Zuweilen geht eine solche Betrachtung am Ende über in leidenschaftliche Anwendung auf den gegenwärtigen Fall, der sie veranlaßte **). Dann folgt auf solche

*) Kön. Öd. 860, Antig. 833. der Übers.

**) Kön. Öd. 1183, Öd. in Kolon. 1212.

Ruhe plötzlich eine heftigere und bewegtere Sprache. Die gewaltig andringende Gegenwart hebt das Gleichgewicht des Gemüths auf, und bringt kühnere Bilder, mehr abgeriſſene Wendungen hervor. Auch findet wohl das Gegentheil ſtatt, daß ein heftiges Gefühl der Gegenwart in ruhigere Betrachtung übergeht *). Lehrt der Chor durch Beiſpiele der Geſchichte und Mythologie, ſo wird ſchon dadurch der Ausdruck kühner, und die innere Verbindung ſchwerer und künſtlicher abwechſelnd **).

Am nächſten dieſer betrachtenden Gattung ſtehen wohl diejenigen Geſänge, wo die Herrlichkeit des Lebens oder der Götter geprieſen wird. Bei jenen ſind die Gegenſtände, welche mit in die Darſtellung verflochten werden, mannigfaltiger; die innere Freudigkeit drückt ſich aus durch die Fülle und Pracht der Worte, durch die größeren Maſſen der Sprachverknüpfung; es iſt der mannigfaltig ſpielende und buntere Glanz der Welt, wiedergeſtrahlt von dem ruhigen Spiegel eines heiteren und zufriedenen Gemüthes ***). Weniger groß ſind die Umriſſe, aber lebhafter und auch äußerlich bewegter die Sprache da, wo die Götter geprieſen werden, ſey es in froher Hoffnung des nahen, von ihnen erwarteten Guten †), oder in vertrauensvollem Gebet um Abwendung eines drohenden Übels ††).

---

*) Antig. 583. Trachin. 94. **) Antig. 945.
***) Öd. in Kolon. 669.
†) Kön. Öd. 1083. Öd. in Kol. 1045. Aias 697.
††) Antig. 1116.

Da aber, wo der Gegenstand selbst die höchste Leidenschaft hervorruft, drängen sich Bilder auf Bilder, die Sprache wogt in kurzen, kühnen Verknüpfungen gleich einem aufgewühlten Meere hin und her, und verströmt entweder ohne einen deutlich begrenzenden Schluß, oder endet mit einer kurzen noch zweifelnden Beruhigung *). Mit den tiefsten und kräftigsten Lauten des empörten Gefühls füllt sie sich, wenn die höchste Spannung die Personen selbst in lyrischen Strophen mit dem Chore vermischt **). Wo aber mehr Wehmuth als Erschütterung herrscht, werden die Formen großartiger, und auch die Töne nicht blos gewaltig und voll, sondern auch süß und lieblich ***). Zuweilen wird der entscheidende Ausgang des ganzen Stücks durch einen kurzen Gesang vorbereitet, dessen geheimnißvolle Tiefe sich im schweren und feierlichen Gange der Rede und in dem Schalle langer und prachtvoller Wörter andeutet †).

Wo blos das Schicksal der Hauptpersonen die Betrachtungen des Chors hervorruft und ganz an sich fesselt, indem er uns die Lage des Helden beschreibt und die nächsten Gefühle, welche dieselbe hervorbringt, ausspricht, gerade da ist der Bau der Sprache am künstlich-

*) Kön. Öd. 151. 462.

**) Vorzüglich Kön. Öd. 1315. Elektra 120, und gewöhnlich gegen das Ende der Stücke.

***) Antig. 807. Philokt. 1081.

†) Öd. in Kolon. 1555. Elektra 1383.

sten und am meisten verwickelt, und die uneigentlichen Ausdrücke am freisten und kühnsten hingestellt *). Und dieses liegt auch in der Natur der Sache: denn da ist der Chor selbst am wenigsten in eigener Bewegung, und da wird am meisten durch das eindringende Äußere seine Seele geübt und beschäftigt.

Da es nothwendig mein Bestreben gewesen seyn muß, alles das was ich in meinem Dichter sah, in der Übersetzung, so gut ich es vermochte, wieder auszudrücken, so ergiebt sich aus allem Gesagten schon von selbst, welche Ideen mich bei diesem Werke geleitet haben. Das Erste und Wichtigste war, alle Eigenthümlichkeiten des Alterthums und des griechischen Volkes, so viel wie möglich, zu schonen. Denn ich wollte kein modernes Werk schreiben, sondern gerade ein alterthümliches in unsere Sprache übertragen, welche wegen einer gewissen Ähnlichkeit der Völker selbst, unter allen neueren am meisten fähig ist griechische Ideen auszusprechen und griechischen Ausdruck nachzubilden. Es ist allgemein bekannt, daß das Princip des gesammten Lebens der Griechen auf der höchsten Empfänglichkeit für die Anschauung der Natur beruhete. Das Sinnliche also ist ihnen das Lebendigste, aber, wohl verstanden, bis in seine tiefsten Gründe hinein; mit der Natur gehen sie am liebsten um, aus ihr nehmen sie ihre kräftigsten poetischen Bilder; keiner Sache, welche in den Gesetzen der Natur gegrün-

*) Trachin. 833. Philokt. 671.

det ist, schämen sie sich. Und gerade in dieser Einigkeit mit der Natur und Entfernung von aller falschen Scham drückt sich am schönsten die Unbefangenheit und Klarheit des Gemüths aus, welche überall die Anzeige des reinsten sittlichen Gefühls ist und die Griechen fast vor allen übrigen Völkern auszeichnet.

Diese Eigenthümlichkeiten durften also meines Erachtens nicht verwischt werden, wenn das Werk einmal ein Werk des Alterthums bleiben sollte, auch da nicht, wo die gewöhnliche Denkweise oder wohl gar Ziererei mancher heutiger Leser einen Anstoß nehmen könnte. Es mußte also z. B. von dem sinnlichen Liebesgenusse und der Zeugung mit eben so wenig Rückhalt gesprochen werden, wie in der Urschrift, und dieses geschieht auch in derselben immer mit solcher Würde, daß reine Seelen, sich selbst überlassen und vertieft in die Schönheit dieser alten Poesie, gewiß nicht dadurch mögen beleidigt werden. Besonders recht ehrwürdig und heilig ist die fast beständig vorkommende Vergleichung dieser Gegenstände mit der Saat und Ernte der Ackerfrucht. Denn in der geheimnißvollen Entwickelung der Saat sahen die Griechen die nächste Offenbarung einer mit innerem Wirken alles durchdringenden und belebenden Gottheit. So ist es auch mit vielen andern Sprechweisen und Bildern, die von Eindrücken der Sinne hergenommen sind, oder wo solche Eindrücke verglichen, oder in höherer Lebhaftigkeit des Ausdrucks verwechselt werden. In solchen Fällen ist es die Pflicht des Commentators und histori-

ſchen Forſchers, dergleichen zu bemerken, zu ſagen, daß es allgemeiner Gebrauch ſey, und wie er eigentlich verſtanden werden müſſe. Aber des Überſetzers Verdienſt beſteht gerade darin, ſolche Eigenthümlichkeiten zu erkennen und ſo nahe wie möglich wiederzugeben. Wenn ich alſo auch recht gut weiß, was gewiſſe ganz ſpecielle Ausdrücke und Wendungen bei den griechiſchen Tragikern für eine allgemeine und abgezogene Bedeutung zu haben pflegen, ſo werde ich doch immer ſuchen, ſofern es ohne unnatürlichen Zwang der deutſchen Sprache geſchehen kann, das Eigentliche und Specielle wieder auszudrücken, und nicht durch das Allgemeinere und Erklärende die ganze Farbe zu verwiſchen und die Kraft der lebendigen Anſchauung zu ſchwächen.

Alles dieſes habe ich denn auch insbeſondere bei den Eigenthümlichkeiten des Sophokles, die ich oben anzudeuten verſuchte, mir zum Geſetz gemacht, oder vielmehres ergab ſich die Befolgung deſſelben von ſelbſt aus der Idee, die ich einmal von einem ſolchen Unternehmen gefaßt hatte. Auch die Art und Weiſe des ganzen Baues der Rede mußte nachgeahmt werden, ohne doch dadurch gegen den Geiſt unſerer eigenen Sprache im Weſentlichen zu ſündigen. Ohne Zweifel wird es mir an vielen Stellen nicht gelungen ſeyn dieſes zu vereinigen, obgleich ich die dreiſte Nachbildung freier und kühner Wendungen nur für Fälle aufzuſparen ſuchte, wo ein beſonderer Nachdruck erreicht werden mußte. Man muß dann aber auch im Allgemeinen bedenken, daß auch von unſern guten

deutschen Schriftstellern jeder seine eigenthümliche Sprache hat, die erst gekannt seyn will, ehe sie ganz genossen werden kann, und daß bei jeder Nachbildung eines alten Werkes auch wieder manches Neue gewagt werden muß, weil eben wieder ein neues Urbild da ist. Viele treffliche, unserer Sprache ganz neue und ihr bei tieferer Ansicht doch natürliche Wendungen, zum Beispiel, deren sich Voß im Homer und andern Werken dieser Art bedient hat, würden in einem deutschen Sophokles sehr am unrechten Orte seyn; dagegen müssen in diesem neue Kühnheiten vorkommen, welche jener bewundernswürdige Meister der Übersetzungskunst der Natur seiner Vorbilder nach vielleicht nie hat wagen können.

Zur vollkommenen Treue gehört nach der jetzt allgemein gewordenen Übereinstimmung aller gründlichen Kenner auch die genaue Nachbildung der metrischen Form dieser Kunstwerke. Hierüber muß ich nun noch einiges beifügen, theils für die Gelehrten, um ihnen durch Mittheilung einiger meiner Ansichten die Beurtheilung meines Werkes zu erleichtern, theils für diejenigen Leser, welche, mit dieser schwierigen Kunst nicht vertraut, einiger Fingerzeige bedürfen, um sich darin zurecht zu finden. Für beides kann aber hier nicht aus dem Grunde und weitläufig gesorgt werden. Wer die lyrischen Versmaße recht zu verstehen und zu genießen wünscht, wird sich kurz aus Hermanns kleinem Handbuche der Metrik in deutscher Sprache unterrichten können. Nur verlange niemand, einen solchen Chorgesang beim ersten

überlesen, sey es dem poetischen Sinne nach ganz zu verstehen, oder der musikalischen Melodie nach vollkommen zu empfinden. Niemand, außer den größten Virtuosen, vermißt sich eine Bachsche Sonate beim ersten Anblick vom Blatt wegzuspielen; eine nicht unähnliche Bewandtniß hat es mit den metrischen Meisterstücken der Griechen.

Es läßt sich hier nicht, vielleicht aber anderswo, gründlich ausführen, hat aber immer den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit, daß bei den Griechen metrische und musikalische Composition der poetischen Rede völlig eins und dasselbe waren. Nur auf die ganze Natur dieser Künste bei diesem Volke will ich mich hier berufen. Was in Versen war, wurde gesungen, und es wäre ihnen gewiß eben so unnatürlich vorgekommen, ein Gedicht zu machen, ohne es zum Gesange zu bestimmen, wie einen bloßen Gesang ohne poetischen Text auszuführen *). Es ist daher ganz natürlich, daß die griechischen Dichter ihre Musik selbst setzten, das heißt aber nichts anderes, als sie wählten und verbanden ihre Versarten selbst, worin ihrem Genie bei den lyrischen Stücken ein sehr weiter Spielraum gelassen war. Diese Versarten konnten sie auch den Personen, die zum Chore bestimmt waren, nur so beibringen, daß sie selbst ihnen alles vorsangen und sie einübten, bis sie es richtig nachsingen

*) Z. B. in Läufen, oder in ganzen Opern mit unsinnigem Texte.

konnten. Die Dauer der Töne war hier hinlänglich durch die natürliche Dauer der Sylben beſtimmt. Aber das Tempo, der Wechſel der Stärke und Schwäche, der Höhe und Tiefe des Tons lag darin nicht, ſondern mußte erſt durch die muſikaliſche Begleitung *) recht feſtgehalten werden. Aber hier gab es nun wieder allgemeine Ausgangspuncte und gleichſam Schlüſſel in den verſchiedenen Weiſen (als der doriſchen, phrygiſchen u. ſ. w.), und dann hatte auch gewiß jede Versart hier ihre beſonderen Anlagen. Alles das iſt uns mit dem Verluſte der alten Muſik in eine faſt undurchdringliche Dunkelheit geſchwunden.

Da nun der Dialog der alten Tragiker, wie wir ſehen, in Verſen iſt, ſo iſt er vermuthlich auch geſungen worden. Freilich müſſen wir uns dieſen Geſang ganz anders vorſtellen als unſern Operngeſang, aber den kannten ja die Alten überhaupt nicht. Der Dialog mag ſich alſo in ſeinem muſikaliſchen Vortrage in mancher Rückſicht unſern Recitativen genähert haben. Er wurde von der Flöte begleitet, dergleichen es aber von ſehr verſchiedener Form und Stärke gab. Dem Chor war immer die Lyra zugeſellt.

*) Dieſes iſt es, was Ariſtoteles ἀρμονία nennt, wie ich ſeine dunkle Kürze Poët. c. I. §. 4, verſtehe.

IX.

Beurtheilung der Vorleſungen über dramatiſche Kunſt und Literatur.

Ein Werk wie das vorliegende, an und für ſich betrachtet, fordert eine nach vielen Rückſichten erwogene Beurtheilung, ſowohl wegen ſeiner Beſtandtheile, als wegen ſeiner Stelle in dem Ganzen der Literatur. Es iſt, wie der berühmte Verfaſſer ſelbſt es bezeichnet, ein kritiſches Werk, weil es die hiſtoriſchen Erſcheinungen im Gebiete der dramatiſchen Kunſt prüfend auf ihre weſentliche Bedeutung zurückführen ſoll. Da aber alle Kritik ſich doch auf irgend ein vorausgeſetztes Einverſtändniß über die Grundſätze oder, wie man es nennen mag, Grundanſichten beziehen muß, und eine ſolche Übereinſtimmung am allerwenigſten bei uns Deutſchen und in unſerer Zeit angenommen werden kann, ſo war der Verfaſſer genöthigt ſelbſt Grundſätze aufzuſtellen, und alſo in das dogmatiſche Gebiet, welches hier kein anderes als das philoſophiſche ſeyn kann, überzugehen. Und da ſich das Werk auf der anderen Seite über die Geſchichte des Drama

aller höher gebildeten Völker verbreitet, ſo konnte auch wieder bei den Zuhörern oder Leſern keine allgemeine vollſtändige Kenntniß des hiſtoriſchen Stoffes vorausgeſetzt werden, weßhalb wenigſtens die nöthigſten Thatſachen erſt herbeigezogen werden mußten. Schon dieſe Umſtände können den Beurtheiler bald zu kritiſchen, bald zu philoſophiſchen, bald zu hiſtoriſchen Bemerkungen veranlaſſen. Noch größer aber erſcheinen die Anforderungen, wenn er ſich die äußeren Beziehungen des Werks deutlich vorſtellt. Es beſteht aus Vorleſungen, gehalten vor einer glänzenden Verſammlung hoch gebildeter, ja höchſt vornehmer Herren und Frauen, deren lebhafte Theilnahme uns der Verfaſſer mit ſo gefühlvoller Anerkennung ſchildert, daß wir nicht zweifeln dürfen, ſie werde auch auf ihn zurückgewirkt haben, und vieles könne nur aus dem gegenſeitigen geiſtigen Verhältniß zwiſchen dem Vortragenden und den Zuhörern zu erklären ſeyn. Sein Beſtreben mußte dahin gehen, auch das Schwierigſte und Tiefſte, ohne welches das Leichtere doch zuletzt nur oberflächlich geworden wäre, nicht allein allgemeiner verſtändlich, ſondern der großen geſelligen Welt annehmlich zu machen; ein Unternehmen, das deutſche Gelehrte ſo ſelten gewagt und noch ſeltner mit Glück ausgeführt haben, und wozu wohl unter uns niemand geſchickter ſeyn konnte, als der eben ſo gelehrte und tief gebildete als vielfach erfahrene und gewandte Herr von Schlegel. Dennoch konnte ihm, als Gelehrten und Schriftſteller, der ihn umgebende Kreis auch wieder nicht ganz genug ſeyn, ſondern er

mußte einen noch allgemeineren Einfluß auf alle Länder Europa's, deren dramatiſche Literatur er beurtheilte, vor Augen haben; und ohne Zweifel in dieſer Abſicht wurde das Werk dem Drucke übergeben. Daß es mit löblicher und treuer Rückſicht auf das deutſche Vaterland in der Landesſprache erſchien, in welcher auch die Vorleſungen gehalten worden, konnte ſeiner allgemeinen Verbreitung keinen Eintrag thun, wie auch die bereits erſchienenen Überſetzungen in verſchiedene fremde Sprachen beweiſen.

In der Mitte ſo vieler und vielfacher Beziehungen und der daraus entſtehenden einander kreuzenden Verpflichtungen würde Rec. ſich in der größten Verlegenheit befinden, ja vielleicht nie dieſe Beurtheilung unternommen haben; wenn er nicht glaubte, dem Charakter dieſer Jahrbücher gemäß, eine oder die andere Seite vorzugsweiſe hervorheben, und ſich ſo mehr als eine einzelne Stimme vernehmen laſſen zu dürfen. Die ſchwere und feierlich laſtende Amtskleidung des allgemein gültigen, unfehlbaren Richters, an deren Anblick wir freilich durch unſere meiſten kritiſchen Inſtitute gewöhnt ſind, iſt ihm immer zu unbequem, und die Verpflichtung, welche ſie anzeigt, immer zu drückend geweſen.

Er beginnt alſo mit dem Angenehmſten, mit dem Danke, den das Vaterland dem Verfaſſer für ſein Werk in zweifacher Hinſicht ſchuldig iſt, einmal, inſofern er dadurch den heutiges Tages oft behaupteten Anſpruch der Deutſchen an das Recht der Kritik über die ganze euro-

päische Literatur im Fache der Poesie auf das glänzendste gerechtfertigt, und fremde Nationen, wo nicht hievon überzeugt, doch auf das lebhafteste angeregt und mit deutschen Ideen in Beziehung gesetzt hat; und zweitens, indem er für uns selbst und besonders für unsere höheren Stände eine Reihe lebendiger kritischer Ideen durch die ganze dramatische Literatur hindurch entwickelt hat, an welche sich alles später in gewissem Maße anschließen könnte und sollte, um der über unser Theater hereinbrechenden Barbarei Einhalt zu thun. Was den ersten allgemeinen Ruhm betrifft, so wird darüber wohl nun genug gesagt seyn, und der Verfasser selbst wird gewiß darauf den geringsten Werth legen, wohl überzeugt, daß man für die Welt im Ernste nur etwas seyn kann, wenn man die Welt in seinem Vaterlande sieht. Und so wie das Herumschauen nach dem Fremden immer unserer edelsten Eigenthümlichkeit Abbruch thut, so auch überhaupt schon das Streben nach der äußeren Wirksamkeit, wenn es den Hauptzweck wissenschaftlicher Bemühungen, die Wahrheit selbst darzustellen, überwiegt. Deshalb müssen wir vorzüglich die Mäßigung, Harmonie und Klarheit, die Abwesenheit jeder Art von Affectation an diesem Werke rühmen. Wie wohl wird uns zu Muthe, wenn wir uns aus dem halbphilosophischen Ideenschwall, oder aus dem etymologisch-mythologisch-welthistorischen Brei, in welchen wir oft die Enden der Welt, Indien und Britannien zusammenfließen sehen, auf eine solche glückliche Insel retten, wo Land und Meer sich unter-

ſcheiden, und in heiterer Luft alle Gegenſtände hell und ſcharf begrenzt daſtehen. Doch es würde überflüſſig ſeyn, an einem Werke des berühmten Verfaſſers die weiſe Wahl und Begrenzung des Stoffes, die ſchöne, gewandte, oft überraſchend geiſtreiche Darſtellung, die Reinheit des Styls, die Vollkommenheit der Sprache, die Liebenswürdigkeit des Vortrags weiter zu rühmen. Wir wollen ſogleich auf die Sachen eingehen und uns auch dabei nur auf das unſerem eigenen Kreiſe nahe Liegende wenden. Wenn Rec. hiemit vorzüglich den philoſophiſchen Gehalt meinte, ſo glaubte er ſich durch die eigenen Worte des Verfaſſers Th. I. S. 6, „auf die Wurzel unſeres Daſeyns müſſe alles zurückgeführt werden," hinlänglich gerechtfertigt, will ſich aber dadurch auch keineswegs Bemerkungen anderer Art verbieten.

Die erſte Vorleſung leitet das Ganze ein, mit trefflichen, zwar nicht neuen, aber nicht genug zu wiederholenden Gedanken über die Beſtimmung der Kritik, über die nothwendige Univerſalität derſelben und beſonders über den ſo oft verkannten Begriff des Claſſiſchen. Es iſt nur allzuwahr, daß viele und vortreffliche Männer bei uns, ſelbſt nach Leſſings Bemühungen, noch immer nicht von dem Vorurtheile zurückgekommen ſind, alle Kunſt der Neueren ſey nur Ausweichung von der Norm der Alten. Noch mehr herrſcht dieſes Vorurtheil freilich in den bildenden Künſten, aber auch auf die Poeſie fließt es ein; daher es gewiß nicht unnöthig war, es auch hier wieder zu berühren.

Hierauf folgt eine Bestimmung der Begriffe der antiken und modernen oder romantischen Poesie, und mit Recht ist diese vorangestellt, da der Verfasser einen ganz praktischen Zweck hatte, und also gleich in den historischen Gegensatz eingehen mußte. Nachdem er diesen oft verkannten und mißverstandenen und oft selbst bezweifelten Gegensatz vorläufig durch Bilder und Beispiele deutlich zu machen gesucht, durch Rhythmus und Melodie, Plastik und Malerei, die antike und sogenannte gothische Baukunst; so versucht er ihn endlich seinem Wesen nach in bestimmten Worten darzustellen. Aber auch hier muß er noch auf ein anderes Element des menschlichen Bewußtseyns zurückgehen, auf die Religion. „Wie die Religion der Griechen Vergötterung der Naturkräfte und des irdischen Lebens war, aber zu heiteren Idealen gestaltet, so," sagt er im Wesentlichen, „war auch ihre Kunst und Poesie der Ausdruck von der vollkommenen Gesundheit ihres Daseyns, vom Bewußtseyn einer Harmonie aller Kräfte des in den Schranken der Endlichkeit befangenen Menschen. Ihre Poetik war die der Freude, ihre Poesie die des Besitzes; sie steht fest auf dem Boden der Gegenwart. Aber eben deshalb ist ihrer Bildung, einzelne Ahnungen und Blitze ausgenommen, nur der Charakter einer geläuterten, veredelten Sinnlichkeit, wiewohl im Ganzen und Großen, zuzugestehen. Bei den Neuern dagegen hat das Christenthum die Gemüther auf das Innerste des Menschen gewandt. Ritterliche Tugend und ein neuer sittsamer Geist der Liebe stammen daher.

Das Wichtigſte aber war, daß durch dieſe geiſtige und ſittliche Religion das Gefühl von der Unzulänglichkeit menſchlicher Kräfte und ihrer inneren Spaltung mit dem Glauben an einen verlorenen beſſeren Zuſtand zum Bewußtſeyn gebracht wurde. Schwermuth iſt daher die Grundlage der neueren Poeſie und Sehnſucht ihr Inhalt; ſie wiegt ſich zwiſchen Erinnerung und Ahnung."

An dieſer Darſtellung könnten nun wohl gleich einige Zweifel aus dem erſten Anblick der Sachen entſtehen: woher denn, könnte man ſagen, der durchherrſchende melancholiſche Ton in der ganzen griechiſchen Kunſt? Woher der trübe Anſtrich ihrer ſinnlich ſchönſten Geſtalten der jugendlichen Heroen, ſelbſt des Apollon, an dem er unverkennbar iſt, wenngleich es dieſem Gotte nicht zukommt bei Leiden gegenwärtig zu ſeyn *)? Und dann in der Poeſie! Sind die ungeheuren Bitterkeiten des Prometheus, der Sieben gegen Theben der Ausdruck des frohen Beſitzes, oder die tiefe geheimniß- und ahnungsvolle Wehmuth des Ödipus in Kolonos, von welcher dieſes Gedicht ganz durchzogen iſt, der einer veredelten Sinnlichkeit? Höchſtens für die ſpäteren Werke eines Theokrit, eines Meleager, könnte dieſer Ausdruck erſchöpfend ſcheinen. Wo finden wir dagegen in der ganzen alten Kunſt ein ſo ungetrübtes und ſchrankenloſes Entzücken, einen ſolchen Jubel der Seele, wie in manchen Werken des Correggio und anderer chriſtlicher Maler, eine ſo klare, rein

*) Äſchylos im Agamemnon.

sinnliche Heiterkeit wie beim Arioſt, oder eine ſo treuherzige Luſtigkeit und auf der andern Seite ein ſo gigantiſches Trotzen auf eigene Kraft, ſelbſt bis zum Untergange, wie bei Shakſpeare? Wenn wir nun aber weiter die Gründe ſolcher Erſcheinungen erwägen, ſo finden wir bei den Alten hinter jenen angeblichen, idealiſirten Naturkräften, ein dunkles, unbekanntes göttliches Weſen, den Gegenſtand einer erhabenen und furchtbaren Ahnung. Der Verfaſſer ſelbſt muß ja nachher bei der alten Tragödie dieſe ſogenannte Idee des Schickſals als den innerſten Grund vor allem anerkennen. Dieſe ſollte man alſo wohl eher für den Quell einer ſchwermüthigen Stimmung halten. Das Chriſtenthum dagegen giebt uns eine beſeligende Gewißheit; und klarer Glaube, frohe Zuverſicht, heitere Erhebung über alle Trauer dieſes Landes der Verbannung, wie der Verfaſſer ſo ſchön unſer kurzes irdiſches Leben nennt, müſſen uns daraus herfließen.

Es ſcheint alſo zum wenigſten, daß Freude der Sinnlichkeit am Beſitze irdiſcher Güter nicht der unterſcheidende Charakter der alten, noch ſchwermüthige Sehnſucht der der neueren Poeſie ſeyn kann, und jene Täuſchung kann wohl nur daraus entſtehen, daß der Geſichtspunct der ganzen Vergleichung nicht der richtige war. Der Kunſt kommt es wohl überhaupt nicht darauf an, einen ſolchen Inhalt, oder eine ſolche Gemüthsſtimmung auszudrücken, und ſie wird auf etwas außer ihr bezogen, wenn man meint, ſie könne ihr Ziel erreichen, entweder in der Darſtellung gebildeter Sinnlichkeit, oder in der Behauptung

religiöſer Vorſtellungen und Gefühle. Es iſt damit in der That nicht viel mehr gewonnen, als mit der jetzt verachteten Nachahmung der Natur und ähnlichen Principien. Beides führt auch bei der Anwendung auf Einſeitigkeiten. Kunſt und Religion ſind freilich auf das innigſte miteinander verbunden, aber jene kann unmöglich blos der Ausdruck oder die Darſtellung der anderen ſeyn; ſonſt wäre ſie nicht Kunſt, ſondern eine beſondere Art der Religion, ſich zu äußern. Und eben ſo gut iſt ja auch die Kunſt mit der ſichtbaren Natur aufs innigſte verbunden, und erſchöpft ſich nach außen ganz in dieſer, ohne deshalb ihr Princip darin zu finden. Der vorzüglichſte Grund der Täuſchung liegt alſo wohl darin, daß die Gegenſtände, welche einige der größten Dichter beider Zeitalter bearbeitet haben, mit dem Charakter ihrer Poeſie verwechſelt worden. Und doch, wie wenig ſteht die ausgebildete dramatiſche Poeſie der Neueren, z. B. die vollkommenſte, die Shakſpeariſche, in gerader Beziehung zur Religion, und wie gewaltſam mußte man ihre angebliche Melancholie ſo deuten, wie es der Verfaſſer gethan hat! Wie wenig umfaßt dagegen der Ausdruck von Vergötterung der Naturkräfte den Sinn der Religion der Alten! So etwas hat nie Religion ſeyn können, und man kann dreiſt behaupten, daß es nie eine Nation gegeben, welche es in vollem Ernſte dafür angenommen habe. Wenn nun Rec. gefragt würde, was er denn eigentlich für den Sinn des großen Gegenſatzes in der Geſchichte der Poeſie hielte, ſo würde er wieder-

holen müssen, was er selbst an einem anderen Orte darüber gesagt hat. Er setzt hier nur hinzu, daß eine gewisse Trauer in jeder Art von Kunst enthalten ist. Sie erlangt die höchste Heiterkeit, indem sie sich frei über einen Schmerz erhebt; denn das Irdische muß als solches verzehrt werden, wenn wir erkennen sollen, wie das Ewige und Wesentliche darin gegenwärtig ist. Beides geschieht durch Ironie und Begeisterung, deren innere gleichbedeutende Einheit das wahre Wesen aller Poesie ausmacht. Dies wird sogleich deutlicher werden, wenn wir dasjenige zur Prüfung ziehen, was unser Verfasser noch in der ersten Vorlesung über den Begriff des Dramatischen, und in der zweiten über das Tragische und Komische sagt.

Den Begriff des Dramatischen zu bestimmen, beginnt der Verfasser für seine Absicht sehr zweckmäßig bei der äußeren Form, und mit dem Gegensatze gegen den bloßen Dialog. Dieser, sagt er, kann einen sehr bedeutenden und anziehenden Inhalt haben, ohne dramatisch zu seyn; hiezu gehört ein Erfolg, der sich an den sprechenden Personen zuletzt kund thun muß; es muß etwas Wesentliches für sie dadurch verändert werden; dies würde wohl mit anderen Worten heißen, das Gespräch muß immer zugleich Handlung seyn oder enthalten. Aber warum hat er nun nicht auch die entgegengesetzte Abweichung betrachtet, wo es blos Handlung ist, wie im dramatisirten Roman, oder wo eine Reihe entwickelter Gedanken sich an die Handlung blos anschließt, wie

in manchen anderen, beſonders deutſchen Werken, die, ohne Romane zu ſeyn, doch immer nicht Dramen werden wollen? Er hat in der letzten Vorleſung auch in dieſem Sinne über Göthe's Fauſt geſprochen, und ſich dort durch einen Unterſchied zwiſchen dem Dramatiſchen und Theatraliſchen zu helfen geſucht, der aber nicht ganz hinreicht. Vielleicht hätte er ſich hier nicht unpaſſend der letzten Worte ſeiner erſten Vorleſung erinnern ſollen, wo er die Unvollkommenheiten des deutſchen Theaters dem ſpeculativen Sinne dieſer Nation zuſchreibt, der überall in die Gründe der Dinge eindringen und dieſe immer noch neben den Erfolgen beſonders entwickeln und darlegen will. Das wenigſtens ſcheint dem Rec. gewiß, daß, was im vollen Sinne dramatiſch iſt, nothwendig auch theatraliſch ſeyn muß; und der Verfaſſer geht auch ſelbſt hievon aus in der ſchönen Stelle der erſten Vorleſung, wo er ſagt, daß wir uns die gar nicht theatraliſch vorſtellbaren dramatiſchen Werke nur genießbar machen, indem wir uns, ſolcher Vorſtellungen ſchon gewohnt, die Ausführung unbewußt hinzudenken. Die Ariſtoteliſchen Regeln, daß die Handlung nur eine ſey und eine gewiſſe beſtimmte Größe haben müſſe, waren doch hier, wenn die Sache einmal äußerlich umſchrieben werden ſollte, nicht ſo gänzlich zu verachten. Es wird über den Sinn dieſer Regeln in der neunten Vorleſung beſonders geſprochen und dort zugeſtanden, daß Ariſtoteles unter Einheit der Handlung, wenn er irgend etwas Vernünftiges dabei denken wollte, nothwendig das

Zuſammentreffen mehrerer untereinander verknüpfter Vorfälle in einen Punct verſtehen mußte. Wer ſich nun anheiſchig machte dieſes gründlicher und tiefer auszuſprechen, der müßte offenbar ſagen, was denn nun dieſes für ein Punct ſey, und es würde ſich dann gezeigt haben, daß es das Weſen menſchlicher Handlungen und Begebenheiten überhaupt iſt, welches ſich in den durch vollſtändige Beziehung zuſammentreffenden Erſcheinungen erſchöpfen muß. Rec. würde ſich hier des Ausdrucks Idee bedienen, wenn er nicht faſt gewiß wäre, darüber nach dem heutigen verworrenen Sprachgebrauche mißverſtanden zu werden. Durch den oben gewählten Ausdruck will er nur bewirken, daß nicht ein beſonderer Erfolg darunter verſtanden werde, ſondern der Erfolg alles menſchlichen Handelns an ſich, in welchem immer, ſofern er nur etwas an ſich iſt, das Menſchliche untergeht und das Ewige ſich offenbart, und zweitens will er einſchärfen, daß dieſer weſentliche Erfolg ganz in der wirklich vorhergehenden Handlung erſchöpft ſeyn und nicht durch Raiſonnement oder Speculation erſt beſonders hinzugedacht werden müſſe; denn ſonſt wäre er nur in der beſonderen Reflexion des Dichters da, und nicht wirklich gegenwärtig. Er glaubt nicht, daß der Verfaſſer aus den Andeutungen Platons, in welchen die Keime einer echten Kunſtlehre liegen ſollen, im Weſentlichen etwas anderes ziehen würde, und bedauert nur, daß derſelbe nicht einen Verſuch gemacht, dieſe Keime zu entwickeln, und nicht mehr als nur den Namen Platons in die-

ſer Sache angeführt hat. Wie wenig darin, daß der Dialog einen Erfolg herbeiführt, allein das Weſen des Dramatiſchen liegen könne, zeigt ja auch der Verfaſſer bei jener Widerlegung des Ariſtoteles; aber ihm ſelbſt kann die Aufzählung alles deſſen, was äußerlich zum dramatiſchen Werke gehört, daß die Handlung dann als gegenwärtig vorgeſtellt, daß ſie durch wirkliche Perſonen in nachgebildeten Trachten und Umgebungen geſpielt wird u. ſ. w., doch nicht dazu dienen, uns endlich zu ſagen, was denn nun eigentlich das Dramatiſche ſey. Es gehörte in der That hiezu die Betrachtung der Sache aus einem höheren Geſichtspuncte.

Eben ſo wenig gelingt es denn auch mit der Erklärung des Mimiſchen beim Drama, wenn man es, wie der Verfaſſer, blos aus dem Nachahmungstriebe, wie er ſich auch ſchon bei Kindern ſo lebhaft äußert, ableiten will. Warum wirkt es denn ſo äußerſt widrig, wenn wir den Schauſpieler wirkliche Perſonen, ja auch nur die Manier eines anderen Schauſpielers nachahmen ſehen? Selbſt in der Komödie, wenn ſie auch die Wirklichkeit in ihren Kreis zieht, gehört mehr dazu, um die Darſtellung bekannter Perſonen poetiſch zu machen, als die bloße Nachahmung, wie die Ariſtophaniſchen Rollen hinlänglich bezeugen. Der Grund davon iſt, daß wir gar keine Nachahmung, ſondern poetiſche Wahrheit verlangen, die etwas ganz anderes ſagen will. Die Nachahmung widert uns an, wie die Nachbildung des Lebens in den Wachsfiguren; es iſt nicht Kunſt, ſondern Kunſtſtück.

Also muß auch hiezu noch mehr gehören, und etwas ganz anderes, als daß wir nur, wie der Verfasser sagt, „die mimischen Elemente und Bruchstücke aus dem geselligen Leben ausscheiden und sie ihm gegenüber in eine Masse versammelt aufstellen." Damit würden wir es ins Unendliche nicht zu einer dramatischen Kunst bringen, so wenig wie zum Beispiel zu einer Geschichte, wenn wir blos das, was als verhältnißweise wichtig erscheint, aus der unendlichen Masse des Geschehenen aussondern wollten, ohne einen zum Grunde liegenden wesentlichen Gedanken. Haben wir aber diesen erkannt, so werden wir auch bald finden, warum es gewisse Nationen nie bis zum Drama bringen konnten, andere dagegen es in rascher Entwickelung vervollkommneten. Über diese Erscheinung, welche der Verfasser blos andeutet, wäre wohl noch etwas Näheres zu sagen gewesen, indem, gerade bei der in diesem Buche beobachteten Methode, daraus viel Wichtiges für die tiefere Einsicht in die dramatische Kunst geschöpft werden konnte. Sonderte man sorgfältig und nach Gründen dasjenige ab, was wirklich blos dem Spieltriebe oder auf der anderen Seite der religiösen Ceremonie zuzuschreiben ist, so würde sich finden, daß sich das Drama nur bei solchen Nationen wirklich zur Kunst ausbilden kann, welche bei einer höchst vollkommenen Civilisation sich die jugendliche Frische der Phantasie erhalten haben. Eben deshalb verdiente es eine besondere Betrachtung, wie und warum die religiöse Ceremonie den ersten historischen Anfang des Drama enthält,

nicht aber die kindiſche Nachahmung. Die Anlaſſe aber, die in jener liegen, werden ſich bei vielen Nationen finden, welche ſie auch nicht weiter entwickelt haben, und wenn der Verfaſſer meint, daß ſich z. B. bei den alten Ägyptern keine Spur einer dramatiſchen Darſtellung finde, ſo würde er von dieſem Geſichtspuncte aus, ſo manche bei ihnen entdecken, wie etwa in dem, was Herodot im zweiten Buch im vier und ſechzigſten Capitel von dem Gottesdienſte in Papremis erzählt; und dergleichen iſt in den ägyptiſchen Myſterien gewiß noch viel mehr geweſen. Wie wichtig aber jene Verknüpfung der ſchaffenden Phantaſie mit der ganz ausgebildeten Reflexion und einer bis zur Virtuoſität gediehenen Civiliſation und politiſchen Bildung ſeyn muß, leuchtet wohl ein. Ohne ſie bleibt oder wird das Drama kindiſch. Unzählige Erſcheinungen bei jugendlichen und alten Völkern laſſen ſich daraus erklären, und noch mehr läßt ſich daraus für das Verſtändniß der vollkommenen dramatiſchen Werke ſchöpfen.

Wie Rec. bisher gezeigt hat, iſt die Methode des Verfaſſers die, von der Erſcheinung der Kunſt und ihren beſonderen Merkmalen auszugehen und ſo auf die Begriffe zu kommen. Und wer könnte dieſes für den Zweck ganz ſchickliche Verfahren tadeln, wenn man wirklich zu den Begriffen gelangte? Dieſer Zweifel könnte vielleicht ungerecht ſcheinen, da der Verfaſſer im Anfang der zweiten Vorleſung ſelbſt ſagt, zum poetiſchen Gehalt ſeyen, außer allem, was er ſchon aufgeführt, Ideen erfordert

lich, das heiße nothwendige und ewig wahre Gedanken und Gefühle, die über das irdiſche Daſeyn hinausgehen, und welche Ideen dies für die verſchiedenen dramatiſchen Gattungen ſeyn ſollen und können, das werde im Folgenden unterſucht werden. Rec. war daher ſehr geſpannt auf die Erklärung des Tragiſchen und Komiſchen und ſo manches anderen was dahin gehört, muß aber geſtehen, daß ihm das was er fand, unerwartet kam.

Nachdem der Verfaſſer das Epiſche und Lyriſche ſo umſchrieben, daß man wohl damit übereinſtimmen kann, und richtig bemerkt hat, daß es in dieſen beiden Hauptgattungen eigentlich keinen ſolchen Gegenſatz des Komiſchen gegen das Tragiſche gebe, wie denn die epiſche Parodie nach des Rec. Meinung zwar nicht zufällig iſt, aber doch in einer komiſchen Darſtellung, nicht der Stoffe, ſondern der epiſchen Poeſie ſelbſt beſteht, ſo kommt er auf die beiden Gegenſätze im Drama, welche er mit Recht an dem Beiſpiel der griechiſchen Kunſt erklären will, indem ſich dort die Gattungen ſyſtematiſcher trennen. Und nun erklärt er denn das Verhältniß des Tragiſchen und Komiſchen für das des Ernſtes und Scherzes. „Der Ernſt," ſo ſagt er im Weſentlichen, „iſt die Richtung der Seelenkräfte auf einen Zweck. Aber die Vernunft nöthigt uns einen jeden Zweck auf höhere und ſo endlich auf den höchſten allgemeinen Zweck unſeres Daſeyns zu beziehen; und hier bricht ſich die unſerem Weſen inwohnende Forderung des Unendlichen an den

Schranken der Endlichkeit, worin wir befangen ſind. Alles was wir ſchaffen und wirken, iſt vergänglich und nichtig, und ſelbſt im glücklichſten Falle droht uns doch der Tod. Ja in uns ſelbſt tragen wir unſeren eigenen Feind in der Leidenſchaft; jeder Augenblick kann von uns im Namen der heiligſten Pflichten die Aufopferung der ſüßeſten Neigungen fordern, und bei jeder Erweiterung des Beſitzes bieten wir den Tücken des Zufalls nur um ſo mehr Blößen dar. Alles dies muß uns mit unausſprechlicher Wehmuth erfüllen, gegen die es keine andere Schutzwehr giebt, als das Bewußtſeyn eines über das Irdiſche hinausgehenden Berufs. Dies iſt die tragiſche Stimmung, und wenn dieſe die auffallendſten Beiſpiele von gewaltſamen Umwälzungen menſchlicher Schickſale, vom Unterliegen des Willens dabei oder bewieſener Seelenſtärke in der Darſtellung durchdringt und beſeelt, dann entſteht tragiſche Poeſie. So ſoll die Poeſie von den Diſſonanzen unſers Innern, welche ſie nicht wegräumen kann, wenigſtens eine idealiſche Auflöſung darzubieten verſuchen, und darin liegt ihr Tröſtliches und Erhebendes. — Der Scherz dagegen iſt ein Vergeſſen aller jener trüben Betrachtungen über der behaglichen Empfindung gegenwärtigen Wohlſeyns. Alles wird ſpielend genommen, und die Unvollkommenheiten und Mißverhältniſſe der Menſchen unterhalten den Verſtand und ergötzen die Phantaſie. Die verkehrten Handlungen der Menſchen werden geſchildert als aus der Oberhand des Sinnlichen in ihrem Weſen entſprungen, und was ihnen

begegnet, als eine blos lächerliche Noth, die keine verderblichen Folgen haben wird, u. ſ. w."

In der That, wenn man nicht wüßte, wie gering der Verfaſſer die Ariſtoteliſche Poetik hält, ſo möchte man verſucht werden bei dieſem Ernſt und Scherz an das σπουδαῖον und φαυλότερον des Ariſtoteles zu denken, und bei dem was zuletzt vom Komiſchen geſagt iſt, an das bekannte αἶσχος ἀνώδυνον, καὶ οὐ φθαρτικόν, ja dieſe Ausdrücke erkennt er nachher auch beſonders an. Dagegen fällt uns aber auch zugleich Schillers Ausſpruch ein: „Ernſt iſt das Leben, heiter iſt die Kunſt;" der doch viel für ſich zu haben ſcheint. Es giebt nämlich eine Bedeutung des Ernſtes, — und dieſe wird wohl gerade hier zur Sprache kommen, — wonach der vorher geſchilderte Scherz wohl eben ſo gut Ernſt ſeyn möchte wie der Ernſt. Wenigſtens iſt nicht einzuſehen, warum man nicht im Ernſte ein behagliches Gefühl ſeines Wohlſeyns haben und recht im Ernſte luſtig ſeyn könnte, und es fragt ſich, ob es nicht am Ende gerade der höchſte Ernſt iſt, wenn wir die Fehler und Irrthümer der Menſchen als Producte ihrer ſinnlichen Natur betrachten, und davon unſeren Verſtand unterhalten und unſere Phantaſie ergötzen laſſen. Dagegen könnte es wohl vorkommen, daß der welcher es recht ernſtlich meint, mit dem Tode und mit allen Hinfälligkeiten und Gefahren der menſchlichen Natur ſcherzte, und das wird er vielleicht um ſo beſſer können, je mehr er auf ein Jenſeits rechnet, wie es der Verfaſſer verlangt.

Wo bleibt aber dann die tragiſche Stimmung, die von einer tiefen Wehmuth über die Schranken unſerer Endlichkeit ausgehen ſoll? Wahrlich das Tragiſche und das Komiſche ſind auf dieſe Weiſe höchſt räthſelhafte Erſcheinungen. Die Wehmuth iſt zur tragiſchen Stimmung unentbehrlich, und doch über alles was ſie bewirkt, ſollen wir uns tröſten laſſen durch den Gedanken an das Überirdiſche und Unendliche. Sind wir nun getröſtet, ſo haben wir die Wehmuth nicht mehr, und die irdiſchen Zwecke, ſelbſt die geiſtigſten, können uns dann ſo ernſthaft nicht mehr erſcheinen, wir müſſen ſie gegen das Höhere verſchmähen. Der Ernſt müßte ſich alſo nun auf das Überirdiſche wenden; aber erſtlich würde er alsdann um ſo weniger Wehmuth über das Irdiſche mit ſich führen, und zweitens, wenn der Ernſt die Richtung der Seelenkräfte auf einen Zweck iſt, kann man unmöglich das Überirdiſche, worauf wir uns nur vorbereiten, das wir aber nicht durch eigene Kraft erlangen können, einen Zweck nennen. Wenn daher der Verfaſſer von einem Zweck unſeres Daſeyns ſpricht, ſo nimmt er das Wort in zwei Bedeutungen; es iſt hier ein Zweck, den etwa ein höheres Weſen mit uns vorhat, nicht aber, den wir uns ſelbſt vorſetzen können. Daſſelbe Labyrinth bietet das Komiſche dar. Wenn wir alle Unvollkommenheiten ſpielend nehmen, ſie als die natürlichen Wirkungen unſerer Sinnlichkeit betrachten, ſo werden wir kaum noch im Stande ſeyn darüber zu lachen, es wird eine nüchterne Art daraus, die Dinge zu betrachten. Sollen wir

uns aber daran ergötzen und erfreuen, ſo müſſen wir den Grund unſers Wohlbehagens in den Unvollkommenheiten ſelbſt ſuchen, alſo nicht ſo leicht darüber hinwegſehen, ſondern ſie für etwas Ernſtes und Nothwendiges halten. Aus dieſen Verwirrungen wird ſchwer herauszukommen ſeyn. Und doch brauchen wir uns nur ohne alle Theorie auf das natürliche Gefühl eines jeden zu berufen, der die Kunſt würdig zu empfinden fähig iſt. Beleidigt uns denn nicht dieſer Ernſt, ſowohl in dem tragiſch ſeyn ſollenden Werke ſelbſt, als in ſeiner theatraliſchen Darſtellung? Die rechtſchaffene Ehrlichkeit, mit welcher manche unſerer neueſten Dramatiker ihre Sachen durchzuführen pflegen, iſt uns entweder lächerlich oder widerlich. Und wie wirkt der Schauſpieler auf uns, der ſich die Angelegenheiten des Helden, den er doch nach dem richtigen Ausdrucke nur ſpielt, wie ſeine eigenen zu Herzen nimmt? Kann man nicht auf dieſem Wege zur unbewußten Parodie des Tragiſchen kommen? Auf der andern Seite wird es zur Spaßmacherei, wenn der Dichter oder Schauſpieler in der Komödie nur ſeinen Scherz treiben, und dem Gefühle ſeines Wohlbehagens nachhängen, oder ein ſolches bei den Zuſchauern bewirken will. Wahrlich der Komiker muß ſich anderen Bedingungen unterwerfen. Wenn irgend jemand, ſo muß er ſich ſelbſt verleugnen, und dieſe Selbſtverleugnung auch ſeinen Zuſchauern mitzutheilen wiſſen. Prüfen wir uns endlich recht genau über das, was wir bei wahren tragiſchen oder komiſchen Meiſterwerken empfinden, ſo leuchtet uns

wohl ein, daß in beiden noch außer der dramatiſchen Form ein inneres Gemeinſameres iſt. Der ganze Widerſtreit zwiſchen dem Unvollkommenen im Menſchen und ſeiner höheren Beſtimmung fängt an, uns als etwas Nichtiges zu erſcheinen, worin etwas ganz anderes zu walten ſcheint als dieſer Zwieſpalt allein. Wir ſehen die Helden irre werden an dem Edelſten und Schönſten in ihren Geſinnungen und Gefühlen, nicht blos in Rückſicht des Erfolgs, ſondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, ja wir erheben uns an dem Untergange des Beſten ſelbſt, und nicht blos, indem wir uns daraus in eine unendliche Hoffnung flüchten. Und wiederum erfreut uns in der Komödie dieſelbe Nichtigkeit der menſchlichen Dinge, indem ſie uns vorkommt wie das, worauf wir ein- für allemal angewieſen ſind. So werden uns die Widerſprüche auf eine wunderbare Weiſe vereinigt, und es bedarf nun nicht mehr des bloßen Verſuchs, ſie in Gedanken dadurch aufzulöſen, daß wir Eins über das Andere ſiegen laſſen, was wir noch dazu unmöglich eine Auflöſung, ſondern eher ein Zerhauen des Knotens nennen könnten, wozu es ſo großer Anſtalten, wie das Drama ſie macht, wahrlich nicht bedurfte. Jene Stimmung aber, worin die Widerſprüche ſich vernichten und doch eben dadurch das Weſentliche für uns enthalten, nennen wir die Ironie, oder im Komiſchen auch wohl Laune und Humor. Was iſt alle dramatiſche Poeſie und alle theatraliſche Darſtellung o. c. Ironie und Humor? Wie würden uns die Bitterkeiten des Äſchylos und die

Grausamkeiten des Shakspeare zerfleischen, wenn es dabei nur auf den traurigen Ernst abgesehen wäre, und nicht die Ironie uns über alles erhöbe? Und wie würden uns die Natürlichkeiten des Aristophanes anekeln, wenn sie nur als Scherz gemeint wären, und uns nicht die Laune, das reine Gefühl der Unschuld mitten in die wildeste Sinnlichkeit zurückführte? Es war dem Rec. höchst auffallend, der Ironie, in welcher er den wahren Mittelpunct der ganzen dramatischen Kunst erkennt, so daß sie auch beim philosophischen Dialog, wenn er einigermaßen dramatisch seyn soll, nicht zu entbehren ist, in dem ganzen Werke nur Einmal erwähnt zu finden, Th. II. Abth. 2, S. 72, und noch dazu um ihr alle Einmischung in das eigentlich Tragische zu untersagen; und doch erinnert er sich an frühere Äußerungen des Verfassers, welche sich an diese Ideen wenigstens sehr anzunähern schienen. Die Ironie ist aber auch das gerade Gegentheil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie sie der Verfasser annimmt, wurzeln.

Aber ist denn nun diese Ironie ein schnödes Hinwegsetzen über alles, was den Menschen wesentlich und ernstlich interessirt, über den ganzen Zwiespalt in seiner Natur? Keineswegs; dieses wäre eine gemeine Spötterei, die nicht über Ernst und Scherz stände, sondern auf demselben Boden und mit ihren eigenen Kräften sie bestritte. Die wahre Ironie geht von dem Gesichtspuncte aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärti-

gen Welt lebt, ſeine Beſtimmung, auch im höchſten Sinne des Worts, nur in dieſer Welt erfüllen kann. Jenes Streben nach dem Unendlichen führt ihn auch gar nicht wirklich, wie der Verfaſſer meint, über dieſes Leben hinaus, ſondern nur in das Unbeſtimmte und Leere, indem es ja, wie er ſelbſt geſteht, blos durch das Gefühl der irdiſchen Schranken erregt wird, auf die wir doch ein-für allemal angewieſen ſind. Alles, womit wir rein über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, iſt eitle und leere Einbildung. Auch das Höchſte iſt für unſer Handeln nur in begrenzter endlicher Geſtaltung da. Und eben deswegen iſt es an uns ſo nichtig wie das Geringſte, und geht nothwendig mit uns und unſerem nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit iſt es nur da in Gott, und in dieſem Untergange verklärt es ſich als ein Göttliches, an welchem wir weder als endliche Weſen, noch als ſolche, die mit ihren Gedanken über das Endliche ſcheinbar hinausſchweifen können, Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieſes Göttlichen gäbe, die ſich eben in dem Verſchwinden unſerer Wirklichkeit offenbart; die Stimmung aber, welcher dieſes unmittelbar in den menſchlichen Begebenheiten ſelbſt einleuchtet, iſt die tragiſche Ironie. Das Drama ſoll die Wirklichkeit und die Gegenwart darſtellen, aber in ihrem Weſen, nicht aber ſoll es dieſe Gegenwart auf irgend etwas außer ihr beziehen, denn alsdann wäre es nicht Kunſt um der Kunſt willen, ſondern um eines Anderen willen, und das wäre offen-

bar gar nicht Kunst, sondern blos ein Mittel für jenes Andere. Um noch dies hinzuzusetzen, das Komische entspringt ganz aus derselben Quelle. Es zeigt uns das Beste, ja das Göttliche in der menschlichen Natur, wie es ganz aufgegangen ist in dieses Leben der Zerstückelung, der Widersprüche, der Nichtigkeit, und eben deshalb erholen wir uns daran, weil es uns dadurch vertraut geworden und ganz in unsere Sphäre verpflanzt ist. Darum kann und muß auch das Höchste und Heiligste, wie es sich bei Menschen gestaltet, Gegenstand der Komödie seyn, und das Komische führt eben in der Ironie seinerseits wieder seinen Ernst, ja sein Herbes mit sich. Und das wahrlich nicht blos bei den Neueren, wie etwa bei Shakspeare, wie der Verfasser zu meinen scheint. Rec. wüßte nicht, was tiefer erschüttern könnte, als die großen Bilder des demagogischen Wahnsinns, in welchem der herrlichste Staat des Alterthums sich selbst verzehrte, beim Aristophanes.

Doch Rec. würde nur wiederholen, was er an einem andern Orte schon ausgeführt hat, wenn er hier weiter gehen wollte. Nur das will er noch sagen, daß es zwar so aussieht, als ob des Verfassers Darstellung die tragische Kunst (denn die Komödie kommt überall zu kurz weg) auf etwas Höheres, nämlich auf Moral und Religion, zurückführte, daß es aber auch nur eine Täuschung ist. Abgesehen davon, daß die Kunst nur immer aus der Kunst erklärt werden kann, nicht aber aus etwas Anderem, so hat hier, wie so allgemein zu unserer Zeit,

das Beſtreben nach Religioſität einen fremdartigen Bund geſchloſſen mit einer Moral, die noch immer auf den formalen, und eben deshalb lebloſen Kantiſchen Principien beruht. Es iſt dies wohl nicht der Ort, mehr über dieſe Vermiſchung zu ſagen; aber es ſollte einleuchten, daß eine Vorſtellungsart, nach welcher der Menſch, nicht durch ſeine Aufopferung, auch deſſen was er für das Edelſte und Beſte in ſich hält, ſondern trotz derſelben, und durch ſeine ſogenannte Seelenſtärke ſelig zu werden glaubt, weder die religiöſe, noch eine echt moraliſche ſeyn kann.

In der Betrachtung der Kunſt rührt dieſe Täuſchung immer mit daher, daß man meint, das ſogenannte Schickſal beſtehe nur in einer äußern Gewalt, über welche ſich unſer Inneres frei und groß erheben könne, oder höchſtens darin, daß unſerer Vortrefflichkeit doch immer Schwächen und Schranken wegen der Endlichkeit beigegeben ſeyen, über die wir uns durch den Begriff, was man alsdann die Idee nennt, hinwegſetzen können. Daraus würde nie ein tragiſches, ſo wenig wie überhaupt ein poetiſches oder religiöſes Verhältniß entſtehen. Vielmehr beſteht gerade in unſerer Stärke unſere Schwäche, oder vielmehr unſere Nichtigkeit. Wir können jetzt kurz ſeyn über das, was der Verfaſſer vom tragiſchen Schickſal bei den Griechen in der dritten Vorleſung ſagt. „Innere Freiheit," ſo ſpricht er, „und äußere Nothwendigkeit ſind die beiden Pole der tragiſchen Welt. Jede dieſer Ideen wird erſt durch den Gegenſatz der anderen

zur vollen Erscheinung gebracht. Eine geistige und unsichtbare Kraft kann nur durch den Widerstand gemessen werden, welchen sie einer äußerlichen und sinnlich zu ermessenden Gewalt leistet. Die sittliche Freiheit des Menschen kann sich daher nur im Widerstreit mit den sinnlichen Trieben offenbaren, und wenn der tragische Zweck einmal als eine Lehre vorgestellt werden soll, so sey es diese: daß, um die Ansprüche des Gemüths auf innere Göttlichkeit zu behaupten, das irdische Daseyn für nichts zu achten sey; daß alle Leiden dafür erduldet, alle Schwierigkeiten überwunden werden müssen."

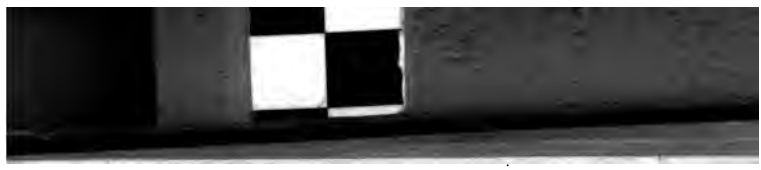
Hiernach also wären die Verschuldungen des Ödipus, deren innere moralische Schrecklichkeit selbst die Bewußtlosigkeit, mit der er in sie gerieth, nicht austilgen kann, und die doch der einzige Grund seines Unterganges sind, eine äußere, sinnliche Gewalt? Über diese erhöbe er sich durch seine sittliche Freiheit, da er sich doch selbst im Ödipus in Kolonos, ungeachtet seiner Unschuld, für einen Verunreinigten und Verworfenen erklärt, und nun durch eine unbegreifliche Gnade der Gottheit aufgelöset wird? Auf welcher Seite ist denn nun die sinnliche Gewalt, auf welcher die sittliche Freiheit, wenn Orestes, von der Gottheit selbst aufgefordert, die Mörder seines Vaters nach alten Begriffen der gerechten Rache straft, und Klytämnestra wieder eben so an dem Gatten den Mord der Iphigenia rächt, und sich über den nie auszulöschenden Frevel des Muttermordes be-

klagt? oder wenn bürgerliche und religiöſe Geſetze und Pflichten mit einander ſtreiten, wie im Kreon und der Antigone? oder gar das ſelbſtſtändige Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts, auf die Urmacht der Natur gegründet, mit der Herrſchaft der alles ordnenden Götter, wie im Prometheus und Zeus? Wir ſollen uns doch unmöglich zu der Anſicht bequemen, daß Zeus der wilde, unvernünftige Tyrann ſey, und Prometheus der erhabene Weiſe, der deſſen Gewalt und Grauſamkeit verſpottet? Und ſo könnten wir alle bekannten griechiſchen Tragödien einzeln durchgehen, mit immer gleichem Erfolge.

Auf die Weiſe kann es die Verwirrung nur vermehren, wenn der Verfaſſer, etwas anderes ahndend S. 107, in dieſer äußeren Nothwendigkeit keine bloße Naturnothwendigkeit, wie er ſich ausdrückt, erkennen will, ſondern eine, die jenſeits der ſinnlichen Welt im Abgrunde des Unendlichen liege. Dies wird ſchwer damit zu vereinigen ſeyn, wenn er dieſelbe S. 112 eine äußerlich und ſinnlich zu ermeſſende Gewalt nennt. Sie iſt, wie er ſagt, die unergründliche Macht des Schickſals, der auch die Götter untergeordnet ſind. Wahrlich die Griechen wären das erſte und einzige Volk in der Welt, das die äußere, ſinnliche Gewalt, an welcher ſich die Macht des freien, ſittlichen Willens in der endlichen Erſcheinung bricht, als ein an ſich Unendliches dargeſtellt, ja ſie als die höchſte Gottheit an die Spitze aller Dinge geſetzt hätte. Dies wäre die vollkommenſte Umkehrung alles deſſen, was die menſchliche Vernunft

erheischt. Zum Schluß beruft sich der Verfasser dann noch auf Kants Lehre vom Erhabenen, wo das Unendliche aber in der That nichts ist als das Incommensurable, welches alle unsre jedesmaligen Kräfte der Auffassung oder des Widerstandes übersteigt, wie man schon an dem Kantischen Gegensatz des dynamisch und mathematisch Erhabenen sehen könnte, also einmal das gerade Gegentheil von jener sinnlich zu ermessenden Gewalt, und zweitens auch durchaus etwas anderes als das Nothwendige, wie sich die Griechen das Schicksal dachten. Solche Streiche können uns vieldeutige Wörter spielen, wie das Unendliche, die Idee u. dgl.

Rec. hat sich eine etwas ernstere Prüfung der allgemeinen Ideen in diesem Werke erlaubt, die dem berühmten Verfasser selbst ohne Zweifel angenehmer seyn wird, als ein Strom leerer Complimente. Dabei verkennt er nicht die große Schwierigkeit der Aufgabe, wie sie genommen zu seyn scheint, und ist weit entfernt sich anzumaßen, daß er selbst sie besser gelöst haben würde. Der Verfasser wollte auf das Wahre in der Sache führen, indem er Vorurtheile zerstreute, und auch diese nicht mit schulmäßigen Demonstrationen bekämpfen, sondern, wie es dem Kreise gebührte, den er um sich versammelt hatte, sie mit geselligem Anstand ablehnen. Daß er sich selbst durch diese Stimmung zu leicht über manche Hauptpuncte hinwegführen ließ, war eine sehr nahe Gefahr. Aber das Schlimmste war, daß er für seine eigenen Re-



sultate auch eine allgemeine gesellige Einstimmung voraussetzen wollte, und deshalb andere Vorurtheile unterschieben mußte, worunter das von der berühmten sittlichen Freiheit, in dem negativ idealisirenden Sinne genommen, das mächtigste und gefährlichste ist. Rec. glaubt gezeigt zu haben, wie dadurch alle tiefe und richtige Ansicht der Kunst untergraben wird, ja er wollte sich anheischig machen, darin das Princip einer neuen Barbarei aufzuweisen. Seine Beruhigung ist, daß der Verfasser da, wo es ihm nicht darauf ankäme die innersten Gründe aufzudecken, ohne den Ton der Unterhaltung aufzugeben, unbewußt das Bessere treffen würde, und es auch sonst getroffen hat. Rec. hat nicht der unendlich reichen Belehrung vergessen, die ihm von Jugend auf die Schriften des Verfassers gewährt haben, und wodurch er in so vielem auf den richtigen Weg geleitet worden ist.

Vortrefflich ist, was der Verfasser Th. I. S. 46 und folg. über die Klarheit, die Raschheit und den Nachdruck in der dramatischen Entwickelung sagt. Es sind goldene Worte, die von tiefer Kenntniß der dramatischen Praxis zeugen, und die jeder Jünger dieser Kunst sich einprägen sollte. Ferner die Bemerkungen S. 49 u. folg. über die demagogische Macht der dramatischen Vorstellung, und die daraus entstehende große sittliche und politische Wichtigkeit. Dabei überfällt uns ein Grauen, wenn wir denken, wie wir Deutschen von „liederlichen Thränen," nach dem Ausdrucke des Verfassers in einem seiner schönsten poetischen Werke, zu Criminalprocessen, deren Wirkung

dem Eindrucke von Executionen auf dem Rabensteine wenig nachgiebt, übergegangen sind. Möchte des Verfassers herrliche Darstellung von dem Zauber, welchen das Drama auf alle Stände und Lebensalter ausübt, doch recht allgemein beherzigt werden! Schön und fruchtbar ist S. 67 u. folg. die Vergleichung mit der bildenden Kunst; nur scheint der Verfasser, da sie öfter wiederkommt, doch zu viel Werth auf ihre erläuternde Kraft gelegt zu haben. Doch alle einzelnen schönen Gedanken herauszuheben, würde uns länger aufhalten als die obigen Widerlegungen, und wäre überflüssig, da ganz Europa längst mit dem Werke bekannt ist.

Über die Beschreibung des griechischen Theatergebäudes nebst Zubehör in der dritten Vorlesung kann Rec. sich hier nicht verbreiten. Es würde dazu eine Vergleichung mit den seitdem erschienenen Werken von Kannegießer und Genelli gehören. Nur das wäre zu wünschen gewesen, daß der Verfasser einiges über den Hauptgesichtspunct jener Anordnungen der äußeren Mittel gesagt hätte. Daß alles auf die Mitte bezogen war, nicht, wie bei uns, auf die Seiten, der Haupteingang und die Hauptdecoration vorn in der Mitte stand, die Schauspieler auf Stufen erhöht standen, und unten sich der Chor anschloß, woraus eine plastische, pyramidalische Form des Ganzen hervorging, und alles in eine runde Gruppe mit einem Blick zusammengefaßt wurde: alles dieses ist sehr bedeutend und würde, recht ausgelegt, zeigen, wohin wir zu streben haben, und wie widersinnig die mechani-

ſche Einrichtung unſerer Theater iſt, und es immer mehr wird, je weiter der ſteigende Luxus die Räume ausdehnt und dadurch allen Zuſammenhang des Spiels noch mehr zerreißt. Über manches hieher Gehörige wird in der dreizehnten Vorleſung bei Gelegenheit der alt-engliſchen Bühne geſprochen, aber in Beziehung auf den Hauptzweck nicht genügend. Die Bedeutung des Balkons der Shakſpeareſchen Bühne, verglichen mit dem griechiſchen Logeion, würde lehrreich geweſen ſeyn. Doch gerade hierüber haben wir die wichtigſten Aufklärungen von den gelehrten Nachforſchungen Tiecks über Shakſpeare zu erwarten, wodurch auch Rec. erſt das wahre Licht über dieſen Punct erhalten hat.

Die Vergleichung der alten Tragödie mit der Oper lehnt der Verfaſſer in derſelben Vorleſung mit Recht ab; doch ſcheint er der Oper, an und für ſich betrachtet, unrecht zu thun. Es dürfte einen Geſichtspunct geben, aus welchem ſich das Zerfallen des neueren Drama in ein unmuſikaliſches und muſikaliſches rechtfertigen ließe, ſo daß damit die Vermiſchung des Tragiſchen und Komiſchen zuſammenhinge, ſo wie bei den Alten im Gegentheil dieſe beiden Gattungen rein von einander geſchieden, beide aber auf eine mehr der Poeſie untergeordnete Weiſe muſikaliſch waren.

Was eben daſelbſt über die Bedeutung des tragiſchen Chors geſagt wird, ſcheint nicht genügend, daß er nämlich „der perſonificirte Gedanke über die dargeſtellte Handlung ſey, die verkörperte Theilnahme des Dichters, als

des Sprechers der gesammten Menschheit, der idealisirte Zuschauer, der den Eindruck einer tief erschütternden oder tief rührenden Darstellung lindre, indem er dem wirklichen Zuschauer seine Regungen schon lyrisch, also musikalisch ausgedrückt entgegenbringt, und ihn in die Region der Betrachtung hinaufführt." Wäre der Chor dies allein, so würde er in die Handlung nicht so verflochten seyn, wie er in den besten Beispielen ist; seine Äußerungen würden überhaupt subjectiver seyn, wie sie es bei dem Prolog oder Chorus mancher Neueren sind. Die vollständige Ansicht davon mußte sich dem Verfasser verschließen, weil er das Schicksal nicht vollständig erkannte. Hätte er in diesem die göttliche und ewige Macht gesehen, vor welcher das Irdische nur deswegen zergeht, weil sie sich darin gegenwärtig offenbart, so würde er auch erkannt haben, daß sie eben dieselbe ist, durch welche die Wirklichkeit als Universum, und so auch der Mensch als Menschheit oder Begriff einer menschlichen Gattung nach unveränderlichen Gesetzen besteht. Indem in den Hauptpersonen das Einzelne untergeht, steht in dem Chore die Gattung als Abbild der bleibenden Weltgesetze da, in welchem alle Widersprüche vermittelt sind und einander nicht zerstören, sondern durch ihr Gleichgewicht erhalten. Daher die Mäßigung des Chors, die ruhige Betrachtung, die billige Erwägung, und vorzüglich die beständige Hinweisung auf eine göttliche Ordnung der Dinge, womit er die vorhergehenden Handlungen und Begebenheiten begleitet, welches alles Horaz, den

der Verfasser anführt, insofern es sich im Einzelnen äußert, gut bemerkt hat. Wenn der Verfasser Th. II. Abth. 2, S. 14 sagt, „die alte Poesie sey eine harmonische Verkündigung der auf immer festgestellten Gesetzgebung einer schön geordneten und die ewigen Urbilder der Dinge in sich abspiegelnden Welt," so ist nicht ganz zu verstehen, was diese Ausdrücke sagen wollen, wofern er sich bei jenen Bestandtheilen der tragischen Kunst wirklich nicht mehr denkt, als er bei ihrer eigentlichen Entwickelung ausspricht. Auch über die Bedeutung der mythischen Stoffe der alten Tragödie wäre noch manches zu sagen; doch wird es wohl Zeit seyn, diese allgemeinen Bemerkungen zu schließen, und es wird eine Gelegenheit kommen, dieser Sache wenigstens zu erwähnen.

Von der vierten Vorlesung an wird das griechische Theater in seinen einzelnen Hauptwerken durchgegangen. Die drei großen Tragiker werden S. 134 schön und würdig charakterisirt und mit den drei Hauptepochen der plastischen Kunst verglichen. Doch dürfte das Urtheil über den Phidias jetzt anders zu stehen kommen, als es einst auch Winkelmann zu fassen vermochte. Den Äschylos betreffend, so ist über die Plane seiner Stücke der einzige Aufschluß daraus zu schöpfen, daß er immer schon bei der Katastrophe anfängt, was der Verfasser nur bei den Persern und beim Prometheus berührt hat. Daher kommen die langen Chorgesänge, in welchen der Dichter genöthigt ist die früheren Begebenheiten oder Verhältnisse nachzuholen. Anstatt des Urtheils, daß

Äſchylos noch nicht verſtanden habe die Handlung gehörig zu vermeiden, hätten wir lieber eine Darſtellung der tiefen Kunſt gehabt, mit welcher er vom ſeinem Geſichtspuncte aus ein Ganzes zu bilden wußte. Es iſt mehr, die Handlungen ſeiner Perſonen bilden faſt immer nur eine Reihe von Scenen, aber deſto wunderbarer weiß er durch den Chor die Bilder der entfernteſten Vergangenheit hervorzurufen und den gegenwärtigen Erfolg darin als in ſeinem Keime anſchaulich zu machen. Darum war er berechtigt zu ſo langen Chorgeſängen, die in älterer Zeit überhaupt mehr Thatſachen und Erzählungen, als Gefühle und Betrachtungen enthielten. Aber man muß es geſtehen, auf das Weſentliche der Compoſition läßt ſich der Verfaſſer nur allzu ſelten ein, und hält ſich faſt immer nur an dem Äußeren derſelben, woraus doch wenig höhere Belehrung zu ſchöpfen iſt. Nach dem, was der Verfaſſer von der Sprache des Äſchylos ſagt, ſollte man glauben, daß der Dichter ſeinen Ausdruck abſichtlich angeſchwellt und mit Zuthaten überladen habe. Man wird dagegen bei ſchärferer Unterſuchung finden, daß ſeine meiſten Kühnheiten und paradoxen Ausdrücke aus der großen Einfalt herrühren, womit er oft das Anſchmiegen an einen reichen und mannigfaltigen Stoff verſchmäht, und daß auch wirklich hieraus nur eine ſo erhabene Wirkung entſtehen kann. Von den einzelnen Tragödien des Äſchylos wird nur die Trilogie, die Oreſtia, genauer durchgegangen. Hier hat denn der Dichter ſelbſt, vorzüglich in den Eume-

niden, durch die Form des Rechtsſtreits zu deutlich angegeben, wie Recht und Unrecht menſchlicher Weiſe auf beiden Seiten gleich getheilt iſt, als daß es hätte verkannt werden können, und ſo läßt ſich auch die Entwickelung, die der Verfaſſer von dieſer Trilogie giebt, mit ſeinen anfänglich ausgeſprochenen allgemeinen Ideen gar nicht vereinigen. Er ſieht ein, daß im Oreſtes die gerechten Beweggründe ſeiner That mit der Stimme des Mutterblutes in einem unauflöslichen Streite liegen, der nur durch einen Vergleich zwiſchen den alten und neuen Göttern beruhigt werden kann. Aber daß das Höchſte nur auf der Grenze zwiſchen beiden liegt, daß die ewige Macht, der alte und neue Götter dienen, dieſelbe iſt, die ſich im Untergange der älteren Geſchlechter der Pelopiden verherrlichte, und dieſelbe, welche ſich in der erhaltenden Weltordnung durch das Gleichgewicht der ſittlichen Kräfte offenbart, das iſt der eigentliche Mittelpunct dieſes tragiſchen Ganzen, und nur von da aus kann man es ganz begreifen. Und dieſen ſcheint dem Verfaſſer doch ſeine Theorie verdeckt zu haben; auch Genelli hat ihn nicht ganz durchſchaut, obwohl er ſonſt über den Zuſammenhang und die Bedeutung dieſer drei Stücke ſehr lehrreiche Bemerkungen gemacht hat. Was ſonſt der Chor als allgemeines Grundverhältniß ausdrückt, das tritt in den Eumeniden als wirkliche Thatſache hervor, und dagegen zerfällt die einzelne Handlung wieder in ihre allgemeinen Beſtandtheile. So ſehen wir hier den tragiſchen Grundgedanken beinahe in eine dem Verſtande

durchschaubare Gleichung aufgelöst, und es ließe sich zeigen, wie gerade diese Behandlung recht den Standpunct des Äschylos bezeichnet, was uns aber hier doch zu weit führen möchte. Man könnte ihn mit des Verfassers Lieblingsvergleichung neben den alten strengen Styl der Bildhauerei stellen, dem es, wie Winkelmann sagt, mehr darum zu thun war den Begriff der menschlichen Gestalt, als eine solche Gestalt in ihrer Wirklichkeit darzustellen.

Beim Prometheus ist der Verfasser, so zu sagen, wieder in seine Theorie zurückgefallen. Rec. würde zu ausführlich seyn müssen, wenn er die Idee dieses Stückes hier ganz entwickeln wollte. Nur den Widerspruch muß er berühren, der in des Verfassers Darstellung liegt. Prometheus soll ein Bild der Menschheit seyn, wie sie den unerbittlichen Naturkräften nur ein unerschüttertes Wollen entgegenzusetzen hat, und Zeus der Tyrann, dessen Gewalt den Helden unterdrückt. Und doch sind die Titanen selbst die Naturmächte, wie auch der Verfasser an einem anderen Orte sagt, und Zeus das Haupt der Götter des freien Bewußtseyns. Jenes Verhältniß kann also die Sache durchaus nicht erschöpfen; und das trotzige Unterliegen des Prometheus, welches der Verfasser ohne hinreichenden Grund einen Triumph des Unterliegens nennt, unmöglich die höchste Bedeutung des Stückes seyn. Wenn der Verfasser zweifelt, daß der Dichter im erlösten Prometheus sich auf dergleichen Höhe erhalten habe, so ist Rec. dagegen überzeugt, daß

dieſer auch die Löſung des Räthſels gegeben, und die Richtung auf ähnliche Weiſe, wie in den Eumeniden, erſt in der Verſöhnung durch den Herakles, den Sohn des Zeus, ihren vollen Sinn und ihre höchſte Erhabenheit erhalten habe. — Gegen die Flehenden, die Sieben gegen Theben, und die Perſer ſcheint der Verfaſſer etwas ungerecht zu ſeyn. In den Perſern müſſen wir die Würde bewundern, mit welcher die griechiſche Volksſtimmung gegen den Erbfeind nach einem ſolchen Kriege ſich ausſpricht; ein Vorbild, das wir Deutſche uns in mehr als einer Beziehung zu Herzen nehmen ſollten.

Ein wahrer Genuß war dem Rec. die herrliche allgemeine Schilderung des Sophokles, nach ſeinem Leben, ſeinem ſittlichen und poetiſchen Charakter. Indem ſich der Verfaſſer dabei ganz in den Standpunct des Alterthums verſetzt, übt er auf uns eine ähnliche Bezauberung aus, wie die alten Werke ſelbſt, und läßt uns ganz an der höchſten Vollkommenheit, zu der ſich Leben und Kunſt der Griechen im Sophokles entfaltete, Antheil nehmen. Die mit weiſer Sparſamkeit gewählten und mit begeiſtertem Überblick geordneten Züge dieſer Schilderung enthalten alles, was das Bild ausfüllen konnte, ohne es zu verwirren. Auch das iſt trefflich und mit wahrem Kennerblicke eingeſehen, „daß Sophokles nur wegen ſeiner weiſen Mäßigung weniger kühn erſcheint als Äſchylos, da er überall mit größtem Nachdruck, ja vielleicht mit durchgeführter Strenge zu Werke geht, auch

daß ihm, indem er alles in dem menschlichsten Sinne nahm, zugleich die höhere Bedeutung zufiel.“ Ja man könnte hinzusetzen, daß er sie eben dadurch um so vollständiger erschöpfte. Dasselbe gilt von der Kühnheit seiner Sprache, die vielleicht noch weiter geht, als beim Äschylos, ganz gegen das Vorurtheil, daß er sich sehr der Sprache des gemeinen Lebens nähere; nur zeigt sich diese Kühnheit weniger in den Tropen, als in der durchaus poetischen Behandlung des Grammatischen, und ist dadurch gleichförmiger über das Ganze vertheilt.

Was über die Composition des ersten Ödipus gesagt wird, ist sinnreich und genügend; Rec. selbst kann sie nicht ganz von der oft gerügten Unwahrscheinlichkeit freisprechen, glaubt aber auch, daß man diese dem Dichter zugeben muß. Doch würde er über die fast einzige drastische Kraft und das reißende Fortschreiten der Handlung, wodurch hauptsächlich dieses Werk bei den Alten das Muster tragischer Anordnung geworden war, noch etwas gesagt haben. Die Vorliebe des Verfassers für den Ödipus in Kolonos theilt er auch und stimmt im Ganzen in dessen Vergleichung dieses Stückes mit den Eumeniden des Äschylos ein. Aber hier konnte der ganze Sinn der griechischen Tragödie erschöpfend entwickelt werden. Der Verfasser hat an einem anderen Orte dieses Stück auf christliche Ideen beziehen wollen, welches man ihm jedoch nur insofern zugeben dürfte, als alle Religion entweder als Vorbereitung oder Ausartung des Christenthums angesehen würde. Sonst drückt sich

wohl hier gerade das Princip der griechiſchen Weltanſicht am eigenthümlichſten aus. Sophokles ergriff das Leben in ſeiner ganzen Wirklichkeit, Äſchylos in ſeinen Elementen, und darum mußte dieſem die Löſung, wie in den Eumeniden, mehr eine Formel bleiben. Der zweite Ödipus zeigt uns am klarſten, wie das Bewußtſeyn der Unſchuld mit dem Bewußtſeyn begangener Frevel: die dennoch ihrer inneren Natur nach Frevel bleiben, unverſöhnlich ſtreitet, aber eben darin ſich wieder die verſöhnende Gegenwart göttlicher Einwirkung offenbart. Auch dies iſt nur ein Bild des ganzen menſchlichen Looſes: denn jede, auch mehr bewußte Verſchuldung läßt ſich ohne Zweifel in ein Reſultat zuſammenwirkender Umſtände und äußerer Einwirkungen auflöſen, ohne ihre innere verderbliche Natur zu verlieren. Und hätten wieder die des Ödipus mehr in Thaten als in Leiden beſtanden, ſo würde dagegen auch das Edle in ihm thätiger und freier hervorgetreten ſeyn. Rec. glaubt hierin die vollſtändigſte Beſtätigung ſeiner eben aufgeſtellten Behauptungen zu finden.

Trefflich iſt der Charakter der Antigone in dem Stücke dieſes Namens entwickelt, aber der Sinn des Ganzen nicht vollſtändig gegeben, wenn er blos in der einſeitigen Verherrlichung der Heldin und der Ausübung poetiſcher Gerechtigkeit am Kreon beſtehen ſoll, nicht in dem Widerſtreit göttlicher und bürgerlicher Ordnung. Die ſchönen Reden des Kreon über die Geſetzmäßigkeit und den bürgerlichen Gehorſam ſind ja nicht vergeblich geſagt.

Schön ist der Selbstmord im Ajax gewürdigt und der Schluß des Stücks gerechtfertigt. Den Zustand und Charakter des Philoktet schildert der Verfasser so meisterhaft, daß er uns ganz in die Dichtung versetzt, aber des deus ex machina, auf welchem so vieles beruht und wobei manches zu erklären war, erwähnt er gar nicht. Die Trachinierinnen gegen den Verfasser, der sie etwas herabsetzt, zu vertheidigen, was Rec. sonst wohl unternehmen möchte, würde hier zu weit führen, wo es nicht darum zu thun ist, über Einzelheiten zu rechten.

Daß Euripides nicht viel Gutes vom Verfasser zu erwarten habe, ließ sich voraussehen. Mit Recht werden ihm viele Fehler vorgeworfen, die ihm eine unglückliche Ähnlichkeit mit gewissen modernen Dichtern geben. Wenn er aber gethan hätte, was der Verfasser S. 204 von ihm verlangt, wenn er die Darstellung der unentfliehbaren Nothwendigkeit des Schicksals auf ihren wahren Zweck, wie der Verfasser sagt, gerichtet hätte, nämlich im Gegensatze damit die sittliche Freiheit des Menschen zu heben, so möchte es mit ihm eher schlimmer als besser, wenigstens möchte er dann noch viel moderner geworden seyn. So hätten wir in der That nur die Wahl zwischen der Schule der Kotzebue, der Iffland, und der Schule der Werner, der Öhlenschläger. Sehr treffend zeigt der Verfasser, wie die weichliche und kleinliche Moral des Euripides und ähnlicher Neueren eigentlich alle wahre Sittlichkeit untergräbt; sieht aber sei-

nerſeits nicht, daß der Vorſatz, die Freiheit des Menſchen gegen die Nothwendigkeit zu heben, auf einem eben ſo großen Mißverſtändniſſe beruht und eine leere, hochmüthige Afterweisheit in die Tragödie bringt, die ſich, wie alles Unechte, auch wieder ſelbſt untergräbt und nur zu einer andern Art von Unſittlichkeit führt. Oder iſt es nicht einerlei, ob wir mit unſeren ſinnlichen Schwächen, oder mit unſerer angeblichen moraliſchen Größe kokettiren, welche letzte Art jetzt freilich ſo im Schwange iſt, daß ſie von vielen für ihren höchſten Beruf gehalten wird? Es wäre ja übel, wenn wir immer nur aus einem modiſchen Wahn in einen noch modiſcheren fallen ſollten. Zu dem allen verführt aber nur das unglückliche Wort Schickſal. Wenn wir nun einmal das Wort Vorſehung gebrauchten, würde es dann noch ſittliche Freiheit ſeyn, ſich gegen die Vorſehung und ihre Schickungen zu empören?

Indeſſen rechtfertigt der Verfaſſer die Vorwürfe, die er dem Euripides macht, auf das gründlichſte, und wer noch nicht über den eigentlichen Werth dieſes Dichters auf dem Reinen iſt, kann hier alle ſeine großen Schwächen treu und auf überzeugende Weiſe entwickelt finden. Nur auf eins wünſchten wir daß der Verfaſſer aufmerkſam gemacht hätte, wie nämlich doch dieſer Dichter unleugbar auch einen großen Fortſchritt machte, indem er eine neue, eine der griechiſchen Poeſie damals noch faſt ganz unbekannte Welt aufſchloß, die Welt des Gemüths und der im Inneren deſſelben wirkenden Mächte.

Sollte der große Beifall, den ihm seine Zeit spendete, nicht zum Theil auf das Überraschende dieser neuen Richtung zu schieben seyn? Wahrscheinlich wurde sie von der ganzen damaligen Schule, dem Agathon, dem Chäremon und Anderen befolgt. Darin vorzüglich zeigt sich das Talent des Euripides als ein großes und eigenthümliches; wiewohl es nicht zu leugnen ist, daß die Entartung der Kunst in der Regel zuerst von talentvollen Männern ausgeht. Ist sie erst recht weit eingerissen, so kommt es freilich dahin, daß Beschränktheit und Dürftigkeit der Geistesgaben, und in den Werken das, was man wirklich kaum anders als das Dumme nennen kann, Bedingungen des öffentlichen Beifalls werden.

Ein trefflicher Gedanke war es, die drei Stücke der drei Tragiker, welche denselben Gegenstand haben, nämlich die Ermordung der Klytämnestra und des Ägisth, in eine Vergleichung zusammenzufassen, und der Verfasser hat daran die Manier eines jeden der drei Dichter als Kenner aufzuzeigen gewußt. Auch an den übrigen einzelnen Stücken des Euripides hat er das Eigenthümliche kurz, aber hinreichend bemerkt. Rec. muß gestehen, daß er allen, auch dem Hippolytus, die Bachantinnen vorzieht. An jenem war ihm immer die Pedanterei zuwider, mit welcher Hippolytus den philosophischen Sonderling spielt. Die Bachantinnen haben einen orgiastischen Charakter, die Fabel ist ganz in ihrer mythischen Bedeutung und Größe gefaßt, wahrhaft erschütternd, und recht die damals noch verhüllten

Tiefen tragiſcher Gefühle berührend iſt die Verblendung des Pentheus, und die Chorgeſänge möchten auch wohl, poetiſch und muſikaliſch betrachtet, zu den ſchönſten des Dichters gehören.

Die ſechste Vorleſung handelt von der alten Komödie der Griechen und beginnt mit der Theorie. Hier zeigt ſich nun am deutlichſten, wie wenig die allgemeinen Grundſätze genügen, die der Verfaſſer im Anfang aufgeſtellt hat. Denn es möchte ſchwer ſeyn, aus allen den verſchiedenen Seitenanſichten, die er hier, ſich unruhig hin und her wendend, von ſeinem Gegenſtande faßt, irgend einen gemeinſchaftlichen Gedanken zu ziehen. Er fängt damit an, die Komödie als Gegenſatz der Tragödie zu beſchreiben, geht bald darauf über, ſie nach einer Seite als Parodie derſelben darzuſtellen, fügt aber ſogleich hinzu, ſie ſey keineswegs blos Parodie, ſondern eben ſo urſprünglich und unabhängig als die Tragödie, und erſchöpft ſich ſodann in Vergleichungen, um doch zu zeigen, daß ſie blos das Gegentheil derſelben ſey; „die Tragödie ſey zweckmäßig als Ernſt, die Komödie gefalle ſich im Zweckloſen; jene ſey monarchiſch, dieſe demokratiſch; jene ſtelle das ernſte Ideal vor, welches eine Verſchmelzung des ſinnlichen Menſchen in den geiſtigen ſey, dieſe das Umgekehrte, das Aufgehen des geiſtigen in den ſinnlichen, als ſcherzhaftes; jene ſpiele in einer Welt der Nothwendigkeit, dieſe in einer der Willkür u. ſ. w.“ Das komiſche Ideal wird ſogar einmal durch den Zuſtand der Trunkenheit deutlich gemacht. Nur zweierlei kann man

hier feſthalten: das ſcherzhafte Ideal, welches darin beſtehen ſoll, daß die Vernunft ganz in die Sinnlichkeit aufgegangen iſt, und die herrſchende Zweckloſigkeit oder Willkür. Jene Vorſtellung geht von dem Irrthum aus, als ob die Schwäche und Nichtigkeit der menſchlichen Natur allein im Sinnlichen läge, als wenn menſchliche Weisheit und ſittlicher Stolz etwas Beſſeres und Höheres wären, und nicht gerade das Geiſtige in uns, in ſeiner zeitlichen Geſtaltung, uns am leichteſten zu Falle brächte. Zweckloſigkeit aber und Willkür können an und für ſich niemals die Wirkung des Schönen machen. Es muß darin eine höhere Ordnung erkennbar ſeyn, und dieſe wird eben nur durch die Ironie darin verſtanden. Das Verhältniß worauf es ankommt, iſt daher durchaus ein höheres und weſentlicheres, als die hier aufgefaßten, und iſt ſchon oben vom Rec. angedeutet worden. Mehr davon zu ſagen glaubt er ſich hier überheben zu können, da er es an einem anderen Orte aus Principien entwickelt hat.

Von der politiſchen Stellung und Bedeutung des Ariſtophanes ſpricht der Verfaſſer mit tiefer Sachkenntniß und widerlegt manche hergebrachte Vorurtheile, z. B. das Schickſal des Sokrates betreffend, das dieſem Dichter ohne Grund zugeſchrieben wird. Wir ſetzen hinzu, daß die öffentliche Meinung damals ſich in dieſe Kunſt warf, und daß Ariſtophanes oft die Stelle vertrat, welche in neueren Staaten die Pamphletſchreiber einnehmen. Die Geſetze, deren Horaz erwähnt, durch

welche der komische Chor abgeschafft wurde, waren zuher in der That Beschränkungen der Preßfreiheit, wie wir sagen würden. Doch können wir auch wieder nicht leugnen, daß eben deshalb die Kunst des Aristophanes oft denselben anarchischen Charakter annahm, durch welchen sich der athenische Staat damals auftrieb, und das ist vorzüglich einer von den Gründen, warum wir seine Werke nie vollständig und rein als Kunstwerke genießen können, wir mögen eine noch so hohe Meinung von ihnen haben. Ein anderer liegt wirklich auch in den häufigen Unanständigkeiten, die der Verfasser mit Recht größtentheils dem sittlichen Zustande jener Zeit beimißt. Sonst schildert er vortrefflich die fast unglaubliche poetische Bildung der Griechen, wie wir sie an der höchst kunstreichen und bis auf das feinste ausgearbeiteten Vollendung dieser Komödien, die doch dem ganzen Volke geläufig und verständlich waren, abnehmen können. Auch von den lyrischen Bestandtheilen, deren bezaubernde poetische Herrlichkeit nicht genug zu preisen ist, von der Sprache und dem Versbau des Dichters, und manchen anderen Besonderheiten wird mit der vollkommensten Einsicht gehandelt. — Aus den einzelnen Stücken des Aristophanes werden wieder kurze Auszüge beigefügt, mit Bemerkungen über den Zweck und Werth eines jeden, welchen Rec. im Ganzen beistimmt. Daß aber wieder gar nichts über die Composition gesagt ist, welche doch auch hier über das Wesen der Kunst so große Aufschlüsse hätte geben können, ist sehr zu bedauern. Freilich würde

eine sorgfältige Erwägung derselben gedient haben, daß von der allgemeinen Theorie, womit diese Vorlesung anfängt, fast kein Zug darauf paßt. Auch würde der Verfasser schwerlich immer wieder die Forderung eines Fortschreitens und einer Steigerung der komischen Ansicht an den Dichter gemacht haben, der dieser ja eigentlich nirgend entspricht, wenn er sich von Anfang an deutlich vorgestellt hätte, worauf die Composition dieser Komödie beruht, und wie sie nothwendig mit dem anfängt, was dem ersten Anblick nach das Stärkste ist, nämlich mit der Einsetzung einer phantastischen und widersinnigen Weltordnung. Darin kann es denn freilich nachher nicht weiter kommen, man wird also wohl den Fortschritt in der Ausführung des Individuellen suchen müssen, und da findet er auch jedesmal statt. Selbst der höheren romantischen Komödie ist diese Regel natürlich; wir wollen hier nur an Shakspeare's Sommernachtstraum, der Liebe Müh ist umsonst, und ähnliche Stücke erinnern. Daran hätten sich nun wieder höchst wichtige Fragen angeschlossen, warum z. B. die Komödie, bei der alles zufällig und willkürlich seyn soll, doch immer gleich anfänglich gewissermaßen ihre eigenen Principien aufstellen und sich über eine allgemeine Grundlage mit dem Zuschauer einigen muß, und mehr dergleichen. Dahin gehört auch die Parabase, eine beim ersten Anblick räthselhafte Erscheinung, die gründlich hätte erklärt werden sollen. Der Dichter setzt sich durch diese scheinbare Aufhebung der dramatischen Illusion in ein der Komödie

unentbehrliches Einverſtändniß mit dem Publicum. Durch ein ähnliches Verfahren, welches wir bei der Komödie der Neueren zu berühren haben, wird nachher noch ein Licht darauf geworfen werden. Dieſes und vieles andere eben ſo Wichtige war hier zu unterſuchen, und wenn wir dies vermiſſen, ſo geſchieht es, weil wir nach des Verfaſſers eigenen Äußerungen im Anfang, daß alles auf die Wurzel unſeres Daſeyns zurückgeführt werden müſſe und in ähnlichen Stellen, keine willkürliche Beſchränkung auf die Oberfläche von ihm erwarten. Wollte Rec. die Stücke einzeln durchgehen, ſo würde er ſein eigenes Syſtem an ihnen entwickeln müſſen, was ſchicklich einer anderen Gelegenheit aufbehalten bleibt. Nur die Wolken betreffend, will er noch ſagen, daß ihm ſelbſt der Vorwurf einer perſönlichen Abneigung des Ariſtophanes gegen den Sokrates nicht hinlänglich begründet ſcheint. Selbſt die Schilderungen von dem perſönlichen äußeren Benehmen des Philoſophen ſind zwar lächerlich, aber ſo gutmüthig, daß ſie manches Andere eher verſüßen als ſchärfen.

Mit der neuen Komödie der Griechen beſchäftigt ſich die ſiebente Vorleſung. Aus triftigen und genügenden Gründen wird die ſogenannte mittlere Komödie als eine beſondere Gattung ganz geleugnet, da ſie höchſtens für einen Übergang von der alten zur neuen gelten kann. Die Bedeutung der neuen, welche er das Luſtſpiel nennt, um ihre Verwandtſchaft mit der modernen zu bezeichnen, ſetzt der Verfaſſer ſehr treffend darein, daß der

Dichter nun nicht mehr selbst mit der Poesie und der Welt seinen Scherz treibt, sondern in den Gegenständen das Scherzhafte aufsucht, in den menschlichen Charakteren und Lagen dasjenige schildert, was zum Scherz veranlaßt, das Lustige, das Lächerliche. Diese glückliche und geistreiche Bestimmung der Gattung ist in der That sehr reich an Folgerungen, die der Verfasser auch mit großem Scharfsinne daraus zieht und darnach zum Theil auch die verschiedenen Abstufungen der Gattung beschreibt. Das Nächste was sich aus jener Festsetzung ergiebt, ist die Wahrscheinlichkeit, welche diesem Lustspiele eigen seyn muß, und wodurch es eine portraitmäßige Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit erhält. Aber ganz muß Rec. von dem Verfasser abweichen, wenn dieser hierin etwas Prosaisches sieht, das eigentlich der Poesie unwürdig sey, und so überhaupt dieses Lustspiel als eine Mischung aus poetischen und prosaischen Bestandtheilen betrachtet. So wie ihn hierin sein falsches Ideal irre führt, so auch sein Gegensatz von Ernst und Scherz, wenn er im Lustspiele etwas Tragisches zu finden glaubt, in der förmlichen Verwickelung und Auflösung. Es würde vielleicht eine zu weitläufige Abhandlung zur Zerstörung aller dieser Täuschungen gehören. Hat man indessen eingesehen, daß das Zweckwidrige unmöglich das Komische ausmachen kann (und noch dazu ist auch in dem Ausdrucke Zweck hier wieder eine Vieldeutigkeit), so wird man auch den blos zweckmäßigen Zusammenhang wohl nicht gerade als ein tragisches Element betrachten. Es

ist gerade umgekehrt: diese Zweckmäßigkeit in Verwickelung und Auflösung ist dem Lustspiele blos deshalb eigen, weil es in der Welt des gemeinen Lebens spielt, welches sich ganz an den Verknüpfungen von Zweck und Mittel fortleitet. Der Unterschied ist nur der, daß in der Tragödie sich in diesen Verwickelungen Gegensätze von Ideen entfalten, welche eben, weil sie dies sind, in der Offenbarung ihrer wesentlichen Einheit untergehen, im Lustspiele aber der ganze Sinn des Lebens in den Verwickelungen und ihrer Auflösung liegt, und so das Höchste selbst sich auf den Maßstab zeitlicher Richtigkeit zurückführt. Das beste Beispiel hievon ist die Art, wie das moderne Lustspiel die Liebe behandelt, deren auch das der Alten nicht entbehren konnte. Schon hieraus sieht man, daß die andere Behauptung, die Ähnlichkeit mit dem Wirklichen sey prosaisch, gar nicht zugestanden werden kann. Dieser Ähnlichkeit kann ja auch die Tragödie nicht entrathen, wie der Verfasser selbst eingesteht, wenn er darin Unwahrscheinlichkeiten tadelt. Das Poetische besteht nicht darin, daß das Wirkliche nach Abstractionen oder Idealen, die am Ende auch nichts anderes sind, verändert, sondern daß es in seinem vollen Begriffe dargestellt wird; es kommt nur darauf an, von welcher Seite dieser aufgefaßt wird. Hiernach ist das Lustspiel, richtig verstanden und ausgeführt, eine vollkommen poetische und gar nicht anzufechtende Gattung; ja es ließe sich zeigen, daß es nach der ganzen Natur der griechischen Poesie zwei solche Äußerste in der Komödie geben

machte, wie die alte und neue, während die Tragödie in der Mitte ſtand. Das Luſtſpiel verhält ſich zur alten Komödie wie das Idyll zum Epos, oder die Novelle zum Romane. Vielleicht ergiebt ſich eine Gelegenheit an einem anderen Orte, dies alles vollſtändiger auszuführen. Wenn aber der Verfaſſer die Nachahmung der Wirklichkeit, wie ſie im Begriffe der neuen Komödie liegt, ſchon zur Poeſie verbannen will, ſo möchte ein Haupttheil der ganzen Poeſie der Alten, worin ſie eine recht große Stärke haben, und den Rec. gern die urbane Poeſie nennt, verworfen werden, was gewiß eine große Ungerechtigkeit ſeyn würde. Wenn nun der Verfaſſer die Poſſe, das reine Luſtſpiel, das belehrende oder rührende Schauſpiel, und endlich das bürgerliche Trauerſpiel nach der Miſchung der komiſchen, tragiſchen, poetiſchen und proſaiſchen Elemente beſtimmt, ſo können wir ihm nicht folgen, müſſen vielmehr darin eine Vermiſchung der Komödie mit wirklichen Ausartungen ſehen. Dagegen zeigt er vortrefflich, wie der Unterſchied zwiſchen Intriguen- und Charakterſtücken gewöhnlich viel zu pedantiſch gefaßt wird, und macht über das was er das Komiſche der Beobachtung und das ſelbſtbewußte Komiſche nennt, lehrreiche Bemerkungen. Auch wie im Luſtſpiel an die Stelle der Moral die Klugheitslehre tritt, hat er treffend gezeigt, nur muß man ſich dadurch nicht verleiten laſſen ſeiner moraliſchen Ansicht der Tragödie beizutreten. Die lateiniſchen Komiker werden mit dem richtigſten Urtheil auf ihren

wahren Werth gesetzt, und der ganze Umfang der neuen Komödie der Griechen wird mit einer Meisterschaft geschildert, daß dieser letzte Theil der siebenten Vorlesung zu den Schönsten im ganzen Buche gehört. Der Verfasser hat in der That seine Zuhörer nicht blos über die Kunst belehrt, sondern sie durch seine eigene Kunst der Darstellung in ein wahrhaft künstlerisches Element versetzt.

Es sey dem Rec. vergönnt, seinem gleich im Anfang aufgestellten Hauptzwecke gemäß, über den Inhalt der ersten Abtheilung des zweiten Theils, die römische, italienische und französische Bühne, rascher hinweg zu gehen. Über die römischen Atellanen und Mimen wußte er nichts besonders Neues gefunden zu haben. Über die alten römischen Tragiker hätten Quintilians Urtheile doch wohl einer Erwähnung verdient. Was über den Geist einer römischen Tragödie, wie sie hätte seyn können, gesagt wird, ist eines Kenners würdig, dessen Phantasie sich ganz in das Alterthum zu versetzen weiß. Das Urtheil über die Stücke des sogenannten Seneca, so tief es sie herabsetzt, ist doch nur von strenger Gerechtigkeit.

Das italienische Theater giebt uns nicht viel Gelegenheit zu Betrachtungen über das Wesen der Kunst. Rec. war sehr erfreut, den Pastor Fido des Guarini nach seinem hohen Werthe gewürdigt zu finden. Des Verfassers äußerst lebendige und geistreiche Darstellung der Manieren des Metastasio und Alfieri ergötzt

mehr als die Werke dieser Dichter selbst. Besonders ist die kostliose Dürre des letzten dem Rec. immer fast unüberwindlich gewesen. Da es mit dem regelmäßigen italienischen Lustspiel auch sehr schwach steht, so wäre es wohl wünschenswerth gewesen, daß der Verfasser sich etwas weiter in die Geschichte der commedia dell' arte eingelassen hätte. Nicolini wird gar nicht erwähnt. Was über Goldoni und besonders über die Alltäglichkeit seiner Stoffe gesagt wird, war dem Rec. sehr tröstlich, der sich damit nie versöhnen konnte und oft fürchtete diesen Dichter zu niedrig anzuschlagen. Auch über Gozzi mag das sehr gemäßigte Lob des Verfassers das Richtige seyn; der Rec. hat eine Vorliebe für seine kühne Laune, doch war es ihm immer auffallend, daß dieser Dichter, ungeachtet der scheinbar so volksmäßigen Elemente seiner Kunst, nie volksmäßig geworden, und daß bei so geistreichen Compositionen seine Sprache, wo sie nicht komische Provinzialdialekte darstellt, so ungebildet und fast opernmäßig beschaffen ist. Im Ganzen giebt diese achte Vorlesung kein erfreuliches Bild von der Geschichte und dem Zustande des italienischen Theaters. Man hat dem Verfasser auch schon von Italien aus in Vertheidigungsschriften den Krieg angekündigt, den wir ihm, wenn es ihm der Mühe werth scheint, auszufechten ruhig überlassen können.

Beim französischen Theater möchten wir uns auch nicht gern allzulange verweilen. Eigentlich sollte darüber seit Lessing kein bedeutendes Mißverständniß

mehr obwalten, und die Ausführlichkeit, die wir hier in dem Werke finden, wäre bei manchen der lehrreichern Perioden der Kunſt vielleicht beſſer angebracht geweſen. Aber wir ſind genöthigt hier auf etwas einzugehen, worüber der Verfaſſer ſich eben faſt allzuſehr verbreitet, auf die Geſetze der berüchtigten drei Einheiten, welche die franzöſiſchen Kritiker auf den Ariſtoteles zurückführen. Der Verfaſſer ſagt hier gleich anfänglich, er ſey in keinem polemiſchen Verhältniſſe mit dem Ariſtoteles, ſondern nur mit ſeinen franzöſiſchen Auslegern, und doch vermiſcht er beides ſo mit einander, daß er eigentlich den Philoſophen nie rein von den aufgedrungenen Folgerungen abſondert, ja noch wunderlicher kommt es heraus, daß er ihn zuweilen durch das beſtreitet, was er am Shakſpeare hätte lernen können. Wir müſſen hier den alten Weiſen und ſelbſt ſeine Manier in der Hauptſache vertheidigen.

Zuvörderſt beſchwert ſich der Verfaſſer darüber, daß Ariſtoteles von der Erfahrung und den empiriſchen Begriffen der Dinge ausgeht und die Kunſt nicht auf Ideen zurückführt, ohne welche ſie doch nicht zu begreifen ſey. Ariſtoteles hat aber nirgend geſagt, daß er die innerſten Gründe der Kunſt aufdecken wolle; ob er dies vielleicht mit Unrecht für unmöglich gehalten, geht uns hier nicht an; kurz er will nur ihre Geſetze aufſtellen, wie ſie iſt. Wenn er nun dieſes zwar nach empiriſchen Begriffen thut, aber mit ſteter Beziehung auf das, was die Kunſt von allen übrigen Erſcheinungen unter-

scheidet, und folglich mit stiller Voraussetzung eines höheren Grundes, so ist dagegen nichts einzuwenden. Lessing hat denselben Weg betreten, und wenn er nicht genügt, so ist es meistens da, wo er recht das Innerste hervorzuholen verspricht. Eine solche Methode, welche die Sachen nimmt wie sie sich geben, ist wenigstens weit vorzuziehen derjenigen, die gewisse einseitig aufgefaßte allgemeine Begriffe unter dem Namen von Ideen voraussetzt, und dadurch leicht einer ganzen Wissenschaft eine schiefe Gestalt giebt.

Über die Einheit der Handlung, wie sie Aristoteles meine, und wie sie eigentlich gedacht werden solle, scheint der Verfasser wieder in einige Verwirrung gerathen zu seyn. Zuerst erklärt er den Begriff der Handlung nach dem deutschen Ausdrucke, und findet es nicht hinreichend, „darunter im Drama blos Entschluß und That zu verstehen, welches auf viele Tragödien der Alten und noch mehr der Neueren nicht passe." Nachher, S. 91, wirft er es doch dem Aristoteles gewissermaßen vor, „daß man bei ihm nicht auf den strengen Begriff von Handlung, als Entschluß und That dringen könne, und daß er unter Handlung, wie die sämmtlichen Neueren, nur etwas verstehe, das geschieht," was also nun wieder nicht das Richtige seyn soll. „Die Verkettung der Ursachen und Wirkungen sey endlos, und könne also nicht den Forderungen des Aristoteles entsprechen, Anfang und Ende zu haben, also auch kein Ganzes und keine Einheit geben. Innerhalb des Gebietes der Er-

fahrung angeſehen," ſagt er noch vorher S. 91, „ſey der Entſchluß als Anfang der Handlung nicht blos Urſache, ſondern wiederum Wirkung von vorhergehenden Beweggründen. Es müſſe alſo in den Begriff der Handlung eine andere Beſtimmung aufgenommen werden, nämlich die Beziehung auf die ſittliche Freiheit, kraft welcher allein der Menſch als der erſte Urheber ſeiner Entſchlüſſe betrachtet werde." Deshalb ſey in einer Verwickelung von mehreren Handlungen diejenige, welche die ſittliche Würde voraus hat, die Haupthandlung, wie er am Beiſpiele der Andromache anzudeuten ſcheint. — „Nach dieſer Beziehung auf eine höhere Idee, in welcher die Einheit und Ganzheit der Tragödie im Sinne der Alten liege, ſey endlich ihr abſoluter Anfang die Bewährung der Freiheit, die Anerkennung der Nothwendigkeit ihr abſolutes Ende."

Hier muß der gute Ariſtoteles für Dinge büßen, woran er wirklich nie gedacht hat. Es iſt ihm nämlich niemals in den Sinn gekommen, hier den Begriff von Handlung, wie er aus dem deutſchen Worte gezogen werden kann, anzuwenden; es iſt alſo wohl ſehr hart zu verlangen, daß er eben dieſen ſtreng nehmen ſollte. Die Ausdrücke, deren er ſich bedient, ſind μῦθος und πρᾶξις. Das erſte kann man am beſten geben die Fabel. Das zweite ſchließt zwar das Handeln mit in ſich, aber eben ſo gut auch, ja noch mehr, das, was dem Menſchen zuſtößt, und den Erfolg. Die letzte Bedeutung iſt bei den Tragikern ſelbſt die eigentliche. Auch zeigt ſich dieſe

deutlich in demjenigen, was Ariſtoteles darüber ſagt, daß die Fabel nicht blos dadurch Eine ſey, daß ſie etwa einen Helden beträfe, und in der hierüber durch das Beiſpiel der Odyſſee gegebenen Erläuterung, eine Stelle, die der Verfaſſer, da er ausziehen wollte, was Ariſtoteles über die Einheit der Handlung ſagt, nicht hätte auslaſſen ſollen. Wenn wir dies alles zuſammenfaſſen, ſo möchte dieſe Ariſtoteliſche Einheit ziemlich mit der des Intereſſe, welche de la Motte an die Stelle der Einheit der Handlung ſetzen wollte, und die doch dem Verfaſſer der Wahrheit am nächſten zu kommen ſcheint, zu vereinigen ſeyn. Indeſſen nach dem, was Rec. ſchon oben berührt hat, brauchen wir das nicht einmal. Warum ſoll denn der reinen Erſcheinung, wie ſie Ariſtoteles auffaßt, immer ein einſeitiger Begriff untergeſchoben werden? Rec. begnügt ſich freilich am Ariſtoteles auch nicht, aber er muß ihn eben ſo ſehr in Schutz nehmen, wenn man kantiſirende Anſichten von ihm verlangt, als wenn man ihm franzöſiſche Regeln der Convention aufbürdet. Wenn nun der Verfaſſer ſelbſt wieder den abſoluten Anfang der Handlung in die Bewährung der ſittlichen Freiheit ſetzt, ihr abſolutes Ende in die Anerkennung der Nothwendigkeit, ſo iſt dies unverſtändlich; denn die Freiheit ſoll ja erſt recht angehen, indem ſie ſich über die Nothwendigkeit erhebt. Was aber von der ganzen Anſicht zu halten ſey, iſt eben gezeigt worden. Unmöglich kann ſie dem Verfaſſer ſelbſt genügen, wenn er S. 97 eine weit tiefere, innigere, geheimnißvol-

lere Einheit fordert, als die, womit die meiſten Kunſtrichter ſich begnügen. In dieſen unbeſtimmten Worten läßt er uns dunkel etwas ahnen, dem er ſelbſt keinen deutlichen Ausdruck zu leihen vermag. Welcher aber der eigentliche Grund dieſer Einheit der Handlung ſey, und wie er zugleich als die Univerſalität ihrer Bedeutung gefaßt werden müſſe, hat Rec. im Obigen wenigſtens angedeutet.

Gegen die im Ariſtoteles nicht einmal begründeten und von den Franzoſen mit unbegreiflicher Pedanterei commentirten Einheiten der Zeit und des Ortes polemiſirt der Verfaſſer mit Recht. Inwiefern etwas daran iſt, darüber ließe ſich wohl noch etwas ſagen, was wir aber der Kürze halber übergehen müſſen. Die Fünfzahl der Acte ſcheint aber der Verfaſſer ohne Grund lächerlich zu machen. Ein dramatiſches Ganzes ordnet ſich wie von ſelbſt in drei oder fünf Abſchnitte, das größere und bedeutendere in die letzte Zahl. Es ließe ſich wohl zeigen und ſelbſt durch die Regeln der Gruppirung in der bildenden Kunſt erläutern, wie die Expoſition, der Fortſchritt zur Verwickelung, der höchſte Zuſtand der Verwickelung oder Spannung ſelbſt, das Herabeilen von da oder die Vorbereitung zum Schluſſe, und endlich die Kataſtrophe mit ihrer Bedeutung dieſe Anordnung ausfüllen. Selbſt der philoſophiſche Dialog, wenn er einen dramatiſchen Charakter haben ſoll, nimmt nothwendig wenigſtens drei mehr oder weniger merklich begrenzte Haupttheile an. Die Zahlen zwei, vier oder ſechs haben

hier immer etwas Ungeſchicktes und Unvollendetes, weil ſie in unverbundene, unorganiſche Hälften zerfallen. Ja ſelbſt die Zahl der Hauptperſonen wird ſelten eine gerade Zahl ſeyn dürfen. Die ungerade Zahl erkannten ſchon die Alten als die abgeſchloſſene, vollendete, die gerade als die der endloſen Unbeſtimmtheit an. Auch weiß man wenigſtens durch das Gefühl, was man ſich bei den Ausdrücken Aufzug, Act des Drama zu denken hat, und es gehört recht zu der heutigen gedankenloſen Verbeſſerungsſucht, daß man angefangen hat dafür das allgemeine Wort Abtheilung einzuführen.

In der Kritik der franzöſiſchen Bühne ſelbſt und ihrer eigenſinnigen Maximen, beſonders in Anſehung der ſtehen bleibenden Decorationen und des Übergangs der Scenen in einander, woraus unzählige Widerſinnigkeiten entſtehen, finden wir den ganzen Scharfſinn des Verfaſſers wieder. Auch iſt gut gezeigt, wie dort weder die mythiſchen Stoffe mythiſch, noch die hiſtoriſchen recht hiſtoriſch behandelt werden. Von allem dieſen liegt der Grund darin, daß es überhaupt weder um das Eine noch um das Andere zu thun iſt, ſondern um gewiſſe typiſche Figuren, womit, wie mit Rechenſteinen, gewiſſe allgemeine, abſtracte menſchliche Verhältniſſe gebildet werden ſollen. Denn in ſolchen Abſtractionen ſuchen oft die Franzoſen, durch eine ſonderbare Verirrung des menſchlichen Geiſtes, die Poeſie. Aber das Drama, als die Poeſie des Staats und der höheren Geſelligkeit, ſchließt ſich auch an alle Stufen der Bildung und Verbildung

der Gesellschaft an, und so wie es ursprünglich bei den meisten Völkern Religionsceremonie war, so kann es in seiner Entartung auch Hofceremonie, oder wohl gar bloße sinnliche Belustigung für den Müßiggang werden, wie es jetzt leider in Deutschland fast allgemein zu seyn scheint. Was in Frankreich das Drama als Spiel der feinen Gesellschaft geworden ist, wie es sich ganz in die Fesseln des eigensinnigsten conventionellen Vorurtheils begeben und sich so eine eigene Welt gebildet hat, in welcher oft erhaben ist, was den Unbefangenen zum Lachen bringen würde, und umgekehrt, das hat der Verfasser mit geistreicher und feiner Laune entwickelt. Hofintrigue ist ihnen fast überall die Grundlage der dramatischen Composition; daher ihre liebsten Stoffe aus den Familien der römischen Cäsarn, und aus den macedonischen Königsfamilien nach Alexander, denen die griechischen aus der Heroenzeit ähnlich werden müssen. Auch die Türken können dergleichen darbieten, und zu verwundern ist es, daß die reichen Fundgruben der byzantinischen Gräuel nicht besser benutzt worden sind. Doch wir würden etwas Überflüssiges thun, wenn wir der sorgfältigen Behandlung des Verfassers noch mehr hinzufügen wollten. Er läßt sich hier auch nicht blos im Allgemeinen, sondern selbst bei der Beurtheilung der Hauptwerke der französischen Tragiker, genauer und mit vieler Belehrung für seine Leser auf die Composition ein, und so scheint es fast, als sey er diese zu untersuchen geneigter bei Werken, wo sie Anlaß zum Tadel und zur War-

nung giebt, als wo man daraus wesentlichen Gewinn für die Einsicht in das Höchste der Kunst schöpfen könnte. Corneille, Racine, Voltaire und einige weniger Berühmte werden genau durchgegangen und treffend wird bemerkt, wie das, worin wirklich echte Lebenskeime lagen, wie Corneilles Cid und Racines Athalie, durchaus nicht auf jenem Boden gedeihen wollte. Rec. hat immer den Cid besonders geliebt, und um so mehr die kalte Steifheit, zu der Corneille nachher überging, betrauert. Dem Racine würde er vielleicht, ohne von dem Verfasser auf manches Schöne aufmerksam gemacht zu seyn, weniger wahren Werth zugestanden haben. Den an das Romantische streifenden Tragödien Voltaires, wie Zaire und besonders Tancred, hat der Verfasser Gerechtigkeit widerfahren lassen. Desselben Ödipe hätte wohl nebst der dazu gehörigen lächerlichen Selbstkritik eine schärfere Züchtigung verdient. Mahomed ist als die scheußliche Mißgeburt geschildert, die er ist. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der neueren Culturgeschichte, daß der Freigeist für diesen Frevel eine besondere Belobung vom Papste bekam.

Das französische Lustspiel wird im Allgemeinen kurz abgefertigt. Es soll eine gewisse conventionelle Gebundenheit besser ertragen als die Tragödie, weil es bei seiner zum Theil unpoetischen Beschaffenheit sonst Gefahr laufe, in Formlosigkeit und Gemeinheit auszuarten. Wie wenig Rec. in diese etwas erniedrigende Ansicht des Lustspiels einstimmen kann, wird man sich aus dem, was

über dieſe Gattung im Allgemeinen geſagt worden iſt, erinnern. Das Luſtſpiel erſcheint nur deßwegen gebundener, weil es als Darſtellung der Wirklichkeit ganz die Sitten der Gegenwart annehmen muß, alſo aus demſelben Grunde, warum die höhere, freiere Komödie in ganz individuelle und locale Beziehung eingeht. Dieſer conventionelle Charakter kann dem Luſtſpiele, wenn er die edleren geſelligen Verhältniſſe und die aus Ideen hervorgehenden Momente der in der Geſellſchaft beſtehenden Meinung in ſich aufnimmt, einen hohen Grad von poetiſchem Schwung und Idealität geben, wie an den ſpaniſchen Luſtſpielen leicht zu ſehen iſt. Es kann daher auch dem Verfaſſer nicht zugegeben werden, „daß der Luſtſpieldichter, der auf Unſterblichkeit Anſpruch macht, hauptſächlich auf diejenigen Motive bauen müſſe, die immer verſtändlich bleiben, weil ſie nicht blos in den Sitten eines Zeitalters, ſondern in der menſchlichen Natur liegen.“ Dadurch würde er ſo abſtract werden, wie meiſtens die franzöſiſchen Tragiker. Vielmehr muß er die ganz in den Sitten des Zeitalters und der Nation liegenden Motive von ihrer weſentlichen, poetiſchen Seite aufzufaſſen und zu behandeln wiſſen. Dann verſetzt er auch die ſpäteſte Nachwelt in ſeine Zeit, wie Ariſtophanes, Calderon, Shakſpeare. In der Beurtheilung des Moliere würde Rec. die Charakterſtücke von den Intriguenſtücken mehr geſondert haben; der Verfaſſer that es vielleicht nicht, um ſeinen früheren Behauptungen, die gegen dieſen Unterſchied gerichtet waren,

nicht zu widersprechen. Wenn man aber auch in der Theorie leugnet, daß es zwei solche Gattungen gebe, so kann man doch nicht bestreiten, daß in der Ausübung, und besonders bei Moliere, sich beides sehr deutlich, und freilich zum Nachtheile der Kunst, von einander scheidet. Die willkürlichen Auflösungen, welche der Verfasser dem Moliere mit Recht vorwirft, finden sich jedoch vorzugsweise in den Charakterstücken, aus leicht begreiflichen Gründen. Übrigens stimmt Rec. mit dem Urtheile des Verfassers ganz überein, und bezweifelt auch nicht, daß Molieres eigentliches Talent der derbe Spaß und das Possenhafte war. Doch kann ihn das nicht verwundern, was dem Verfasser aufzufallen scheint, daß mitten in dieser Lustigmacherei moralische Rügen und Belehrungen vorkommen. Diese sind durch einen natürlichen Kontrast nicht allein im Possenhaften unvermeidlich, wenn es nicht bloße gemeine Volksbelustigung ist, sondern sie stellen sich auch in der höhern Komödie ein. Von beiden können wir viele Stellen im Holberg und die Parabasen des Aristophanes als Beispiele anführen. Der Grund scheint dem Rec. in dem schon öfter bemerkten nothwendigen Einverständniß des komischen Dichters mit dem Zuschauer zu liegen, welches eben im reinen Lustspiele durch die Beobachtung der Sitten und angenommenen geselligen Meinungen erzielt wird, bei größerer komischer Freiheit aber, wobei der Zuschauer die vorgestellte Welt doch gern unter sich sieht, nur dadurch erreicht werden kann, daß der Dichter ihm entweder ernstlich zuredet

nicht auch ſo zu werden, oder ſich mit ihm verſtändigt, was von den vorhergehenden Handlungen unter ihnen zu halten ſey. Dieſes Herausgehen aus der Illuſion, welchem das, was der Verfaſſer das willkürliche Komiſche genannt hat, und was er vorzüglich in der Verſpottung der eignen dramatiſchen Verkleidung findet, oft einen glücklichen Kontraſt zugeſellt, iſt ganz und gar nicht der dramatiſchen Kunſt, auch bei den höchſten Anforderungen nicht, zu unterſagen. Es iſt das, was bei der Tragödie der Chor, beim Shakſpeare die bewußte Ironie mancher einzelnen Perſonen iſt, und macht nothwendig die andere, die allgemein betrachtende Seite des dramatiſchen Standpuncts aus, ohne welche die der individuellen Handlung ſich nicht zur Univerſalität der Kunſt erheben könnte. Doch will Rec. darum nicht behaupten, daß hierin nicht eine gefährliche Klippe für den Dichter liege, daß ſie nicht auch dem Moliere ſehr gefährlich geweſen ſey; die Treuherzigkeit Holbergs macht hierin ſchon einen beſſeren Eindruck. Rec. muß hier beiläufig ſein Bedauern äußern, daß der gute Holberg in der letzten Vorleſung zu geringſchätzig abgefertigt wird. Der Verfaſſer ſchämte ſich doch wohl nicht ſeiner vor der guten Geſellſchaft?

Es würde den Verfaſſer zu weit führen, wenn er auch über die franzöſiſchen Komiker, die ſonſt noch erwähnt werden, ſprechen wollte; auch geſteht er, daß ihm manches, wie Legrands roi de cocagne, unbekannt iſt. Destouches ſcheint ihm zu hart behandelt. Über

die französische Oper ist der Verfasser selbst leicht hinweggegangen. Diderot wird als Dichter und Kritiker sehr treffend geschildert. Palissot hätte mit seinen Philosophen vielleicht nicht unerwähnt bleiben sollen, als Zeichen seiner Zeit. Was das Neueste betrifft, so sind Lemerciers Versuche, alte Vorurtheile abzuwerfen, gewiß erfreulich, wenn es nur nicht so geht, wie es oft geschieht, daß, wenn sich eine Sache dahin wendet, wohin man sie längst gewünscht hätte, der alte Sinn für die Sache selbst nicht mehr lebendig ist. — Wenige, aber geistreiche Bemerkungen über die französische Schauspielkunst schließen diese Abtheilung.

Die zweite Abtheilung des zweiten Theils beginnt mit einer Zusammenstellung der englischen und spanischen Bühne, welcher die Betrachtung des Shakspeare folgt, eine Sache von so großer Wichtigkeit, daß Rec. nicht umhin kann sich wieder etwas ausführlicher darauf einzulassen, ungeachtet er schon fürchtet, er werde die gewöhnlichen Grenzen einer Recension überschreiten. Doch erwirbt ihm der gleich im Anfang aufgestellte Gesichtspunct und der Wunsch, auch seinerseits etwas zur Kenntniß des Gegenstandes selbst beizutragen, vielleicht Entschuldigung. Indessen wird er sich doch nur auf das beschränken, was nothwendig dazu gehört, um über das Wesen dieser Art von Kunst für die philosophische Einsicht Aufschluß zu geben, und so wenig wie möglich den gründlichen, historisch kritischen Untersuchungen vorgreifen,

welche Tieck hoffentlich bald dem Publicum mittheilen wird.

Der Verfaſſer ſchlägt auch hier wieder den Weg ein, der von der Widerlegung der Vorurtheile, und zwar hier wirklich der dickſten und ſinnloſeſten, ausgeht. So tief hätte er hoffentlich vor ſeinem Publicum nicht herabzuſteigen gebraucht, und überhaupt hat er ſich wohl hier zu ſehr auf dieſem Wege gehalten, obwohl es nicht zu leugnen iſt, daß man dabei auf die Erörterung vieler Puncte kommt, die man zu ſehr aus der Acht laſſen möchte, wenn man in der Hauptſache gleich das Richtige vorausſetzte. Die Barbarei der engliſchen Ausleger und Beurtheiler, die ſelbſt zuerſt dahin gewirkt haben, daß ihr größter Dichter faſt in ganz Europa verkannt wurde, und die Verblendung des achtzehnten Jahrhunderts über ihn, wird zuerſt berührt. Sodann wird ſein Zeitalter ſeinem wahren Werthe nach, in Beziehung auf Sitten und Geiſtesbildung, geſchildert, und im Ganzen wohl richtig gezeigt, daß es ein ſehr gebildetes und keineswegs ein wohes und ungeſchlachtetes war, wie man es ſich oft gedacht hat. Hierauf werden die Vorurtheile über Shakſpeares ſchlechte Erziehung und gemeine Lebensweiſe widerlegt; er lebte vielmehr mit den Edelſten und Gebildetſten ſeiner Zeit in vielfacher Berührung, und wurde von ihnen anerkannt. Eben ſo wird gezeigt, daß er nicht ohne gelehrte Kenntniſſe war, ſoweit ſie der Dichter nur gebrauchen kann, und was bei dieſer Gelegenheit über das Coſtume überhaupt geſagt wird, iſt ſo

geistreich und gründlich, und so geeignet der jetzt herrschenden sclavischen Pedanterei in diesem Stücke entgegen zu wirken, daß man es nicht genug zur Beherzigung empfehlen kann. Shakspeare, sagt der Verfasser ferner, sey ihm kein blindes, wild laufendes Genie, sondern ein besonnener Künstler, und hier deckt er überhaupt die Richtigkeit der Sage von dieser wüsten Genialität auf, die so viele Deutsche irre geführt und gleich der Angewöhnung des Trunkes oder eines anderen Lasters ins Verderben gestürzt hat. Vortrefflich bemerkt er, daß, eben wegen der Schnelligkeit und Sicherheit der Geisteswirkung und der höchsten Klarheit des Verstandes, das Denken beim Dichter nur nicht als etwas Abgesondertes wahrgenommen wird, nicht als Nachdenken erscheint. Wie Shakspeare uns die Charaktere in ihren innersten Tiefen durchschauen läßt, ohne daß sie sich willkürlich vor dem Zuschauer entfalteten, wie er Leidenschaften und Gemüthsbewegungen aus ihrem ersten Entstehungspuncte lebendig erzeugt, ist vortrefflich geschildert. Der Vorwurf eines unnatürlichen Pathos dürfte auch in den wenigen Stellen nicht zu dulden seyn, die ihm der Verfasser noch preisgeben möchte; die Befugnisse der poetischen Form, welche er mit als Erklärungsgrund anführt, sind dabei ganz entscheidend. Die Bemerkungen über das Wortspiel wollen wir, um nicht zu weitläufig zu werden, nur als treffend bezeichnen. Die gewaltsamen Eindrücke, welche Shakspeare oft durch sittliche Abscheulichkeiten und sinnliche Grausamkeiten bewirkt, lassen sich

allein aber auch genügend rechtfertigen, wenn man zeigt, wie ſie ſich in die höhere Weltharmonie auflöſen, die jedes ſeiner Werke darſtellt. Ein einziger tugendhafter Diebſtahl Kotzebues, und ein einziger Mord Müllners iſt tauſendmal empörender als alle Unthaten Jagos und Richards des Dritten. Von der Ironie Shakſpeares und ſeiner Einmiſchung des Komiſchen ſtellt der Verfaſſer eine ſo durchaus untergeordnete und alles wieder verwirrende Anſicht hin, daß wir ſie nachher noch beſonders prüfen müſſen. Wo aber der Verfaſſer von der Sprache und Verſification handelt, wer wollte da nicht ihm zuhören, dem Shakſpeare und Deutſchland es verdanken, daß der Dichter auch in deutſcher Sprache redet?

Rec. muß nun geſtehen, daß es ihm doch nicht ganz hinreichend ſcheint, bei einem ſolchen Gegenſtande ſich faſt blos auf das zu beſchränken, wozu die Widerlegung herrſchender Vorurtheile veranlaßt, und nicht ſich ſelbſt und die Zuhörer, wenigſtens nachher, frei auf den richtigen Standpunct zu ſtellen. Er hatte dies um ſo mehr vom Verfaſſer erwartet, da dieſer von ſich ſelbſt ſagt, er fürchte, ſich wegen der allzuvertrauten Bekanntſchaft mit dem Dichter nicht recht in die Lage derer verſetzen zu können, die ihn erſt kennen lernen, werde aber von ſeinen geheimeren Abſichten und der Bedeutung ſeines ganzen Thuns genauere Rechenſchaft abzulegen wiſſen als Andere. Wirklich iſt hier zu fürchten, daß er ſich zu ſehr zu denen, welche erſt mit dem Dichter bekannt werden

sollen, herabgelassen hat, zumal da man jetzt, und das vorzüglich durch sein eigenes Verdienst, eine sehr verbreitete Kenntniß desselben in Deutschland voraussetzen kann.

Die Erwägung der Zeit und der Umstände, worin Shakspeare lebte, ist von großer Wichtigkeit zum Verständniß dieses außerordentlichen Geistes, und es genügt dazu keineswegs, dieses Zeitalter von dem Vorwurfe der Barbarei zu reinigen. Was es von wahrer Barbarei an sich hatte, dient gerade recht dazu, seine fruchtbare Eigenthümlichkeit zu bezeichnen. Man denke sich doch den Zustand Europas nach dem allgemeinen Verfalle, den das funfzehnte und zum Theil das sechzehnte Jahrhundert herbeigeführt hatte, und insbesondere England, wo, nach den zerrüttenden Kriegen der rothen und weißen Rose, die Reformation, die in Deutschland früher ein neues Lebensprincip entwickelte, einer Tyrannei, die auf den Trümmern der Feudalfreiheit errichtet war, hatte dienen müssen. Wo ein altes, lebendiges System des sittlichen und geselligen Lebens untergeht, wo alte Religions- und Staatsmeinungen sich in Vorurtheile verwandeln, geht es nie ohne einige Barbarei ab. Nun erzeugt sich aber unter Elisabeth ein neuer Geist, ein Geist der Politik, der Civilisation, des Denkens und der Untersuchung. In dieser letzten Beziehung ist allerdings Bacon der Repräsentant dieses neuen Sinnes, wiewohl der Verfasser sein gewagtes Wort über diesen wohl kaum gehörig abgewogen hat. So steht

unſer großer Dichter, einer der größten Geiſter aller Zeiten, eine jener wunderbaren Offenbarungen des Weltgeiſtes, worin die Weltgeſchichte ſich gleichſam ſelbſt zuſammenfaßt und beſpiegelt, an der Grenzſcheide zweier Zeitalter. Zurück ſieht er in alle Herrlichkeit, Größe und Kraft der Feudalwelt und des Ritterweſens, und vorwärts in die unergründlichen Tiefen des auf ſich ſelbſt zurückgeführten menſchlichen Bewußtſeyns, wie es durch Reflexion wieder eine neue Zeit entwickeln und eine neue Welt der ſelbſtbewußten Sittlichkeit, des Verſtandes und der Weltklugheit aus ſich erzeugen muß. Wie die Vorwelt ſich in ihm abbildet in ihrer großartigen Kraft, ihrer kriegeriſchen Kühnheit, ihrer ſchwärmeriſchen Liebe, ſo iſt er zugleich ein Prophet für die Zukunft bis auf die neueſten Zeiten. In ihm finden wir die Keime und das Weſen der philoſophirenden Selbſtbetrachtung, der Herrſchaft der Gedanken und des individuellen Gefühls, wovon wir in den ſpäteren Perioden des Lebens und der Kunſt die beſonderen Entwickelungen immer wieder erkennen.

Hier kann alſo auch der Verfaſſer unmöglich ausreichen mit den Ausdrücken und Bildern, womit er die ſogenannte romantiſche Poeſie zu bezeichnen pflegt, und die er zum Theil auch im Anfange dieſer Abtheilung wiederholt: Das Ritterthum und die romantiſche Religioſität und Liebe bilden ſich zwar natürlich auch im Shakſpeare ab, ſie nehmen aber nicht unſer ganzes Bewußtſeyn gefangen, wie in den meiſten Werken des eigentlichen Mittelalters, ſondern ſie ſind eben Bilder auf

dem allgemeinen Grunde des menschlichen Daseyns und seiner Geschicke überhaupt, welcher uns durch die tiefste Selbstbetrachtung erhellt und belebt wird. Wollen wir diesen tiefsten Grund alles Weltwesens ein Chaos nennen, das, wie der Verfasser sagt, nach immer neuen Geburten ringe, so müssen wir uns nur erinnern, daß die allgemeinen Gesetze unseres Bewußtseyns und die Gegensätze, in welchen es beständig sich selbst verzehrt und wieder erzeugt, eben so ewig und unveränderlich und dem echten Künstlersinn eben so klar durchschaubar sind, wie die feststehenden Ideen der griechischen Weltansicht. Daß hier das Nächste und Fernste miteinander verbunden wird, und jedes durch seine Beziehungen ein Licht auf das andere wirft, das ist nur die Folge von der Herrschaft einer alles umfassenden Reflexion. Um endlich einen Ausdruck zu wählen, worin sich das Geheimniß dieser Kunst, wenigstens so viel hier nöthig ist, vollständig genug aussprechen möchte, wollen wir uns so fassen: Die griechische Kunst ergreift allezeit den Moment des wirklichen Lebens, in welchem die einander bekämpfenden Elemente des Bewußtseyns zusammentreffen, um es in diesem Widerspruche als ein blos erscheinendes und wirkliches zu vernichten, deshalb muß sie die ursprüngliche Einheit, welche alles trägt und erhält, und sich in jeder Vernichtung wieder gebiert, in dunkler Ferne als Schicksal voraussetzen. Die neuere dringt dagegen ein in die Entfaltung dieser entgegengesetzten Beziehungen aus ihrem gemeinsamen Ursprunge, sie erkennt sie

ſchon in ihrem entfernteſten, freieſten Wirken, wo ſie noch ganz weſentlich und von göttlicher Kraft erfüllt erſcheinen, als zeitlich und hinwirkend auf ihren eigenen Untergang, und eben deswegen kann ſie auch in der zuletzt hervortretenden Nichtigkeit ſelbſt ſich mit unendlicher Liebe und Freude der Gegenwart eines göttlichen Wirkens bewußt bleiben. Rec. hofft, daß dieſe zwar allgemeinen Ausdrücke, die der Raum hier näher zu beſtimmen verbietet, durch das, was er gleich im Anfang geſagt hat, ihr volles Licht erhalten werden.

Aus dieſem allen erhellt nun wohl unwiderſprechlich, daß es keine dramatiſche Kunſt giebt ohne Ironie, und daß, wenn dieſe Ironie in der alten Kunſt aus den Thatſachen ſelbſt hervorleuchtet, ſie beim Shakſpeare ſich ganz ihrer ſelbſt bewußt ſeyn und vorzüglich die ganze Anlage und Verwickelung der Beziehungen durchdringen muß. Endlich iſt auch hieraus allein die Vermiſchung des Tragiſchen und Komiſchen zu erklären, welche aber eigentlich auch nur im Einzelnen Statt findet; denn im Ganzen ſcheiden ſich doch dieſe beiden Richtungen deutlich genug.

Es iſt wirklich faſt unglaublich, daß der Verfaſſer bei der Ironie, die Shakſpeare nach ihm zuweilen, in der That aber immer bei der Charakteriſtik anwendet, und die doch auch nur aus der allgemeinen Ironie erklärbar iſt, nichts anders gedacht und gefühlt haben ſollte, als was er ausſpricht. „Sie ſey ein Abgrund von Scharfſinn,“ ſagt er, „aber dem Enthuſiasmus thue ſie

wehe; dahin komme man, wenn man das Unglück gehabt die Menschheit zu durchschauen, und außer der traurigen Wahrheit, daß keine Tugend und Größe ganz rein sey, und dem gefährlichen Irrthum, als stände das Höchste zu erreichen, bleibe uns keine Wahl übrig. In dem Dichter selbst spüre er hier eine gewisse Kälte, aber die eines überlegenen Geistes, der den Kreis des menschlichen Daseyns durchlaufen und das Gefühl überlebt habe." Diese Worte ließen sich eben so gut von einem ganz jungen und unerfahrnen Enthusiasten hören, der die einzelnen Erscheinungen, die ihm in der Welt begegnen, für die Welt ansieht. Oder glaubte der Verfasser einem solchen doch vermuthlich höchst weltverständigen Publicum, wie er es vor sich hatte, diesen süßen Tand von menschlicher Vollkommenheit vorhalten zu müssen? Und nun Shakspeares Kälte! Rec. hat mit seinem Gefühl nie die überschwengliche Liebe erschöpfen können, mit welcher der Dichter alle seine Schöpfungen umfaßt, und auch den Bösesten als ein innig verwandtes Wesen in seiner ganzen Menschheit versteht, so wie er den Guten nie zu einer leblosen moralischen Normalpuppe macht. Was wahrhaft kalt und abgestorben ist, das ist jenes hohle Tugendideal, womit der gereifte Mensch nur sich selbst verspotten kann. Shakspeare soll das Gefühl überlebt haben, er, der noch in reiferem Alter durch die innige Sorge um das menschliche Geschick und vielleicht durch eigne Erfahrungen zu so grübelnden Forschungen angetrieben wurde, wie wir sie im Hamlet, Mac-

beth, Lear finden, und worin wir, wenn doch Eins ſeyn ſoll, eher eine gewiſſe Bitterkeit und ein vielleicht nicht ganz überwundenes eigenes Intereſſe an der Sache, als Gleichgültigkeit wahrzunehmen glauben. Doch es iſt nicht anders möglich, der Verfaſſer hat hier Beſſeres, als er ſagte, und war es auch nur ſeinem Gefühle deutlich, zurückgehalten. Der Grund hievon ſey welcher er wolle, ſo etwas rächt ſich an dem, der das Wahre lehren will und ſoll, jedesmal, und es hat ſich auch hier gerächt durch eine gewiſſe Oberflächlichkeit, die dem ganzen Werke anhaftet, vorzüglich aber dem Abſchnitte über den Shakſpeare, wo man gerade vom Verfaſſer die gründlichſten Aufſchlüſſe erwartete.

Eben ſo ſchlimm, ja noch ſchlimmer macht es der Verfaſſer mit der allgemeinen Ironie, die ſich, wie er ſagt, beim Shakſpeare häufig auf das Ganze der Handlung beziehe. Er ſetzt dieſe blos darein, „daß der Dichter keine Partei nehme, daß er zuweilen durch eine geſchickte Wendung, mit der er die weniger glänzende Kehrſeite der Münze nach vorne drehe, ſich mit dem auserleſenen Kreiſe der Einſichtsvollen unter ſeinen Leſern oder Zuſchauern in ein verſtohlnes Einverſtändniß ſetze, damit ſie ſehen, daß er nicht ſelbſt in dem dargeſtellten Gegenſtande befangen ſey, daß er den ſchönen, unwiderſtehlich anziehenden Schein auch wieder vernichten könne u. ſ. w.“ Eine ſolche Ironie wäre des Dichters würdig, dem das Tragiſche blos im Ernſte, das Komiſche nur im Scherze läge. Mit ihr verſpottete er alſo gleich

darauf wieder das, was er eben noch für den höchsten Ernst ausgegeben hätte, und sagte blos den Weltklugen unter seinen Zuschauern, es sey doch nicht so ernstlich gemeint, er stelle sich nur so, und am Ende sey an allem nicht so viel, als man daraus mache. Eine solche Vertraulichkeit möchten aber wohl die Besseren unter den Zuschauern gebührend abweisen. Und so etwas sollte man wenigstens nicht durch den Namen der Ironie adeln wollen, der schon von seinem ersten Ursprunge aus der sokratischen Schule her einen edleren Sinn mit sich führt. Niemand hat das Recht, so über die Welt zu sprechen, als wer fühlt und einsieht, daß auch das Vollkommenste in uns, erscheinenden Wesen, auch ohne daß wir erst die Kehrseite herausdrehen, nichts sey vor der Gottheit, die in unserem Leben allein das Gute und Wahre wirkt. Dieser braucht uns wahrlich nicht auf das Schlechte in uns aufmerksam zu machen; er hat eine andere Weltkenntniß als der Schlaue, der es soweit gebracht, zu wissen, daß allem Guten in den Menschen auch etwas Schlechtes und Nichtsnutziges beigesellt sey, und immer nur fürchtet, jenes möchte deshalb zu hoch angeschlagen und dieses allzu unbarmherzig verdammt werden. Indessen will der Verfasser, jener Spielraum, den wir dieser Art von Weltkenntniß ließen, solle eine ernstlich gezogene Grenze haben. „Im höchsten Tragischen," sagt er, „höre alle Ironie auf; allein von dem eingestandenen Scherz der Komödie an bis dahin, wo die Unterwerfung sterblicher Wesen unter ein unvermeidliches Schicksal den

ſtrengſten Ernſt fordert, gebe es eine Menge menſchlicher Verhältniſſe, die allerdings, ohne die ewige Grenzſcheidung zwiſchen Gut und Böſe zu verwirren, mit Ironie betrachtet werden dürfen." Nicht einen Punct kann es geben in dieſem ganzen Spielraume, wo eine ſolche Art von Ironie, wenn man es ſo nennen dürfte, wirklich erlaubt wäre, und eine lockere, loſe Moral wäre es, die ſich eingeſtände: wir wollen uns unſerer Neigung, das Gute ſchlecht und das Große klein zu machen, ſo lange überlaſſen, bis es rechter Ernſt wird, bis es auf Leben und Tod geht. Mit der wahren Ironie iſt es gerade umgekehrt: dieſe fängt erſt recht an bei der Betrachtung des Weltgeſchicks im Großen; doch iſt darüber oben genug geſagt worden. Rec. iſt weit entfernt dem Verfaſſer jene angedeutete Moral zuzuſchreiben, aber er iſt verpflichtet zu zeigen, was herauskommen kann, wenn man die größten Gegenſtände mit allzu nachläſſiger Leichtigkeit behandeln will.

Jener unechten Ironie ſollen nun die komiſchen Perſonen und Auftritte dienen. „Manchmal," ſagt er, „iſt eine offenbare Parodie des ernſthaften Theils darin, dann ſind ſie wieder willkürlicher angefügt. Überall ſollen ſie verhüten, daß das Spiel ſich nicht in ein Geſchäft verwandle, und jenen trüben ſchwungloſen Ernſt abhalten, der ſich ſo leicht im ſentimentalen, jedoch nicht tragiſchen Schauſpiele einſchleicht. In Shakſpeares Dramen ſind die komiſchen Scenen das Vorzimmer der Poeſie, wo ſich die Bedienten aufhalten;

diese prosaischen Gesellen dürfen sich nicht so laut machen, daß das Gespräch im Saale selbst dadurch übertäubt würde; jedoch in den Zwischenzeiten, wo sich die deutsche Gesellschaft zurückgezogen hat, verdienen sie schon belauscht zu werden; ihre derben Späßereien, ihre anmaßenden Nachäffungen können über die Verhältnisse ihrer Herrschaft manchen Aufschluß geben." — Man sieht, daß auch hier der Verfasser bei den Hauptpersonen immer noch die ernsthaftern und idealischen im Sinne hat, und diese den lustigen nur entgegensetzt; wäre dieses das rechte Verhältniß, so würde es ungefähr herauskommen wie im gestiefelten Kater, wo der König sich des Narren bedient, sich darüber bemerkt zu machen, um wie viel er durch die ihm verliehenen Gaben über diesem steht. Sollte man fürchten, daß die Haupthandlung in Was ihr wollt oder im Sommernachtstraum ein Geschäft des schwunglosen Ernstes werden möchte? Fast scheint es, als habe dem Verfasser hier vorzüglich Heinrich der Vierte vorgeschwebt, ein Stück, welches den Meisten mit seiner fast gleichen Mischung des Ernsten und Komischen viel zu schaffen gemacht hat. Wie kommt es aber nun, daß diese Lustigmacher oft in der Hauptsache wenigstens eben so klug sind als die Hauptpersonen, und manchmal gar zuletzt allein Recht behalten? Ist nicht Costard in der verlornen Liebesmühe am Ende vernünftiger als alle die, welche erst enthaltsame Forscher der Weisheit und dann witzige Verliebte seyn wollen? Müssen nicht in viel Lärmen um Nichts

die albernen Polizeidiener einen Betrug entlarven, womit ſich die idealiſchen Herren unverantwortlich anführen laſſen? Und ſo ließen ſich noch eine Menge Fälle nennen. Ferner verdiente es wohl noch einer Unterſuchung, warum denn Shakſpeare die parodirenden Perſonen und Scenen am meiſten in den Luſtſpielen gebraucht, wo die Haupthandlung ſchon ſelbſt komiſch genug zu ſeyn ſcheint, warum auch in manchen Trauerſpielen, warum aber in manchen anderen gar nicht. Wir wollen nur in der Kürze hierüber ſagen, was uns am nächſten liegt, und können am ſchicklichſten hiemit gleich verbinden, was über die Haupteintheilung der Shakſpeariſchen Stücke in Komödien und Tragödien zu ſagen wäre.

Es iſt ſchon oben geſagt worden, daß bei Shakſpeare der Grund, auf welchen alle menſchlichen Begebenheiten aufgetragen ſind, nicht als ein Hintergrund zurücktritt, ſondern ſich mit in die wirklichen Beziehungen auflöſet, und eben deshalb ſich jedes auf ſeinem Entgegengeſetzten abbildet und ſpiegelt. Nun muß aber die Kunſt durchaus eine beſtimmte Richtung nehmen und einen beſonderen Geſichtspunct auffaſſen, ſie muß in einem gewiſſen Sinne einſeitig ſeyn, was ſich hier nicht weiter beweiſen läßt. Die Univerſalität, die zur Kunſt gehört, iſt uns Menſchen immer nur auf einem beſtimmten Standpuncte möglich; nur muß dieſer nicht willkürlich gewählt, ſondern durch die ganze Anlage unſerer Natur gegeben ſeyn. Dieſes iſt der allgemeine Grund, warum ſich auch das weſentliche Verhältniß, auf welchem alle dramatiſche

Kunst beruht, unter den zwei Gesichtspuncten des Tragischen und Komischen darstellen muß. Und so müssen auch Shakspeares Werke sich nothwendig nach einer dieser beiden Richtungen neigen. Jeder wird beim ersten Anblick gestehen, daß verlorne Liebesmühe eine Komödie, und Hamlet eine Tragödie ist. Auch sind die Übergänge gar nicht so in einander verschmolzen, daß sich beides nicht rein von einander sondern ließe. Mit Beziehung nun auf dasjenige, was gleich im Anfang über die wahre Bedeutung beider Principien gesagt worden ist, können wir hier kurz Folgendes aufstellen. Wo der Dichter das allgemeine menschliche Geschick als ein Wesentliches auffaßt, als den Grund, der alle Wirklichkeit trägt, und in welchem sie als Wirklichkeit wieder verschwindet, indem nur jenes wesentliche Verhältniß der Menschheit überhaupt das Bestehende darin ist, da muß er nothwendig tragisch seyn. Wo er aber mit der Erscheinung oder Wirklichkeit für sich zu thun hat und sich darauf richtet, wie in dieser sich das Wesentliche im menschlichen Geschicke selbst zu Schein und Spiel auflöst, und sich eben deshalb wieder in dieser Scheinwelt als gegenwärtig erhält, da wird er komisch.

Wir wollen mit der Komödie anfangen, indem wir dabei die schon aufgestellten allgemeinen Eigenthümlichkeiten der neueren, und besonders der Poesie Shakspeares, im Auge behalten. Rec. kann nicht leugnen, daß ihm diese Art der Komödie weit erquicklicher und erheiternder ist als die Aristophanische. Diese letzte setzt uns ohne alle

Vorbereitung oder weitere Beziehung mitten hinein in eine Welt der Verworrenheit und der Widerſprüche, und muß ſo verfahren, weil ſie die Wirklichkeit als das Nichtige und Verkehrte im Ganzen und Großen auffaſſen muß, und ſo betrachtet hat ihr Anblick immer etwas Erſchütterndes. Shakſpeare dagegen dringt in alle die edelſten Elemente ein, aus welchen dieſe Welt des Scheines zuſammenfließt, und erhält uns ſo immer das ſüße und lebende Gefühl, daß auch darin etwas Weſentliches und an ſich Gutes gegenwärtig bleibe; ja, wie ſich nachher noch beſtimmter zeigen wird, das Herbe und Scharfe der alten Komödie zieht ſich bei ihm in eine gewiſſe Region des tragiſchen Gebietes zurück. Mitten in den Thorheiten und Nichtigkeiten lebt dagegen bei ihm friſche Liebe, wie im Wintermährchen und Was ihr wollt, oder wackere Freundſchaft, wie auch im Kaufmanne von Venedig, oder wahrhafte Weltbetrachtung und herzliche Treue, wie in Wie es euch gefällt, und ſo möchte es leicht überall aufzuweiſen ſeyn. So haben wir bei ihm nicht jenen bodenloſen Abgrund vor uns, ſondern in der Vergänglichkeit ſelbſt rührt uns die ihres Looſes unbewußte Unſchuld, und das friſche Spiel jugendlicher Luſt in dem Strahle des kurzen Tages. Weil aber alles hier an der heiteren Oberfläche des ſichtbaren Lebens ſpielt, und auch das Tiefſte ſich auf derſelben abbildet, ſo ſind auch die Perſonen und Geſchichten nicht ſolche, die das Weltgeſchick im Großen und in ſeiner allgemeinen Bedeutung ausdrücken, ſondern ſie erſcheinen

Kunst beruht, unter den zwei Gesichtspuncten des Tragischen und Komischen darstellen muß. Und so müssen auch Shakspeares Werke sich nothwendig nach einer dieser beiden Richtungen neigen. Jeder wird beim ersten Anblick gestehen, daß verlorne Liebesmühe eine Komödie, und Hamlet eine Tragödie ist. Auch sind die Übergänge gar nicht so in einander verschmolzen, daß sich beides nicht rein von einander sondern ließe. Mit Beziehung nun auf dasjenige, was gleich im Anfang über die wahre Bedeutung beider Principien gesagt worden ist, können wir hier kurz Folgendes aufstellen. Wo der Dichter das allgemeine menschliche Geschick als ein Wesentliches auffaßt, als den Grund, der alle Wirklichkeit trägt, und in welchem sie als Wirklichkeit wieder verschwindet, indem nur jenes wesentliche Verhältniß der Menschheit überhaupt das Bestehende darin ist, da muß er nothwendig tragisch seyn. Wo er aber mit der Erscheinung oder Wirklichkeit für sich zu thun hat und sich darauf richtet, wie in dieser sich das Wesentliche im menschlichen Geschicke selbst zu Schein und Spiel auflöst, und sich eben deshalb wieder in dieser Scheinwelt als gegenwärtig erhält, da wird er komisch.

Wir wollen mit der Komödie anfangen, indem wir dabei die schon aufgestellten allgemeinen Eigenthümlichkeiten der neueren, und besonders der Poesie Shakspeares, im Auge behalten. Rec. kann nicht leugnen, daß ihm diese Art der Komödie weit erquicklicher und erheiternder ist als die Aristophanische. Diese letzte setzt uns ohne alle

Nachdenken nicht ſchwer ſeyn, die Gründe weiter zu entwickeln, warum es hier eine ſolche Abſonderung des Ernſten und Luſtigen, wenn wir es der Kürze halber ſo nennen wollen, nicht geben kann, und es würde uns jetzt zu weit führen, wenn wir hierauf weiter eingehen wollten. — Die zweite Art der Luſtſpiele iſt nun die, worin die Betrachtung nicht ſo ganz nach außen ſchlägt, ſondern ſich auf die tieferen Beziehungen und Verhältniſſe als auf etwas allgemein Gültiges wendet. Damit dieſe aber dennoch in ihrer ganzen Wirklichkeit und leichten Erſcheinung erkannt werden, ſo ſind ſie ganz in äußere Verhältniſſe gekleidet, und ſpiegeln ſich ihrer allgemeinen Bedeutung nach wieder ab auf einem Grunde der Thorheit und Nichtigkeit, um dort erſt ihren ganzen komiſchen Sinn zu erhalten. Dergleichen ſind Wie es euch gefällt, Was ihr wollt, der Sommernachtstraum und ähnliche. Hier iſt der Hauptbegebenheit immer eine andere Verwickelung lächerlicher Perſonen und Motive zugeſellt, damit wir durch die Gleichartigkeit beider einander abſpiegelnder Seiten erkennen, wie weſenlos auch das ſey, was unſer ganzes Gemüth an ſich zieht, und wie doch auch wieder in dem, worüber wir lachen, ſich die weſentlichen Züge unſerer Natur darſtellen. Weit entfernt alſo, daß die luſtigen Perſonen und Scenen blos das Vorzimmer der Poeſie darſtellten, auch nicht einmal der bloßen Parodie wegen ſind ſie da; ſondern ſie leiten gleichſam die tieferen Bedeutungen der Haupthandlung in die gemeine Welt hinüber, und ohne ſie könnte alſo

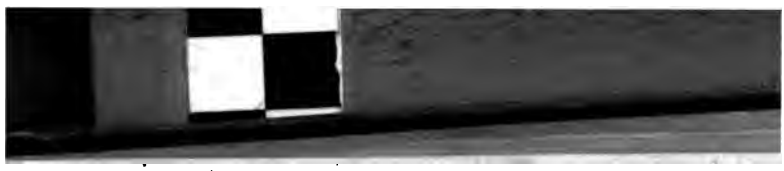
als einzelne, durch welche aber dieses Geschick eben in das Einzelne und die zufällige Wirklichkeit eintritt; es sind deshalb Privatgeschichten, auch wenn sie an Höfen spielen, sie sind erfunden, oder alte Beispiele in Erzählungen aus dem Weltlaufe, die aber schon durch die reiche dramatische Ausstattung zu erfundenen werden. Bei dieser vielseitigen Beziehung lassen sich aber in seinen Lustspielen selbst wieder zwei Hauptclassen unterscheiden. Die eine ist von der Art, daß die ganze Handlung selbst sich in dieses Spiel verliert und mit allen ihren Bedeutungen sich gleichsam darin erschöpft. Dahin gehören, um es nur im Allgemeinen anzudeuten, die beiden Veroneser, das Lustspiel der Irrungen, die gezähmte böse Sieben, auch Gleiches mit Gleichem. In diesen Stücken finden wir daher den Gegensatz der komischen und ernsten Bestandtheile entweder gar nicht, oder doch sehr schwach und untergeordnet; denn es ist alles an und für sich gleichartig. Weil aber der tiefere Gehalt nirgend fehlen kann, so pflegen diese Werke von einer recht starken allgemeinen Verkehrtheit auszugehen, wie Gleiches mit Gleichem, oder sich an irgend einen rechtschaffenen Charakter anzuschließen, wie die gezähmte böse Sieben u. s. w. Sie nähern sich überhaupt, so zu sagen, den Charakterstücken; sie haben weniger Tiefe als die andere Art, weil die Betrachtung sich immer in der äußeren Handlung erschöpft, und deshalb enthalten sie auch mehr eine bestimmt auszudrückende Lehre oder Moral. Es wird bei einigem

sichten der Composition geht der Verfasser zu leicht hinweg. Und hätte er das nicht gethan, so hätte er auch den heiteren Accord, in welchem sich im fünften Acte nach der Auflösung des herben Mißlauts alle Stimmen vereinigen, nicht als eine blos besänftigende Zugabe, sondern nur als den wahren und vollen Schluß des Stückes betrachten können. Am vollkommensten scheinen dem Rec. diejenigen Stücke die Aufgabe der Komödie zu lösen, in welchen diesen entgegengesetzten Richtungen sich so in einander auflösen, daß die Haupthandlung sich ebenfalls ganz in leichte Erscheinung verwandelt. Er möchte dahin den Sommernachtstraum rechnen, vorzüglich aber verlorne Liebesmühe. Dieses letzte Stück scheint ihm durchaus eine weit höhere Stelle zu verdienen, als ihm der Verfasser oder sonst irgend jemand zugetheilt hat, und am wenigsten kann er es blos für einen Erguß jugendlichen Übermuths, oder gar für eine Art von Volksspaß gelten lassen. Hier ist vielmehr die Ironie völlig durchgedrungen, so daß sie sogar ihren Stachel, den sie sonst immer nicht ganz verbergen kann, verloren hat. Es erscheint ganz natürlich und in der Ordnung, daß der König und seine Hofleute, nachdem sie kaum geschworen, sich tiefen Forschungen und einem mönchischen Leben zu weihen, durch die Ankunft der schönen Prinzessin und ihrer Damen sogleich umgestimmt werden, und selbst in der Art, wie sie ihre Liebschaften zu verbergen suchen, liegt schon, daß sie diese vor sich selbst beschönigen; vortrefflich und tief geschöpft ist es,

auch die Haupthandlung nicht komisch seyn. Um nur ein Beispiel näher zu berühren, so ist deshalb in Was ihr wollt die Anfangs so schwermüthige und sehnsüchtige Liebe des Herzogs doch so zufällig und leicht auf einen anderen Gegenstand gewandt, die strenge trauernde Olivia wird von einem Unbekannten gefangen, und diesem Paare stehen die tollen Werber, Junker Christoph und Malvolio gegenüber. Würde ohne diese nicht unsere Betrachtung auf den Leichtsinn und die Unbeständigkeit jener Hauptpersonen gefallen und statt des frischen Genusses nicht etwas Moral eingetreten seyn? Diese beiden Arten sind indessen freilich nicht überall streng von einander zu sondern; sie gehen in einander über, und es ließe sich bei größerer Muße zeigen, wie sie sich stufenweise einander nähern, im Sturm, Cymbeline, Viel Lärmen um nichts, Ende gut alles gut, dem Kaufmanne von Venedig. In dem letzten Stücke geht, wie in manchen anderen, jenes gegenseitige Abspiegeln durch mehrere Stufen hindurch. Die schwere Verwickelung des schwermüthigen Antonio mit dem Juden wird durch das Spiel einer muthwilligen Verkleidung gelöst, und nur so konnte uns jener drückende Zustand in einen trüben Traum zerrinnen, von dem wir am Lichte eines heiteren Tages erwachen. Die idealen Personen, Bassanio und Porzia, werden einander durch einen magischen Zufall gegeben, die untergeordneten, Lorenzo und Jessica, erwerben einander durch kühne Anstrengung und Aufopferung. Über alle diese Gegensätze und Ab-

ſichten der Compoſition geht der Verfaſſer zu leicht hinweg. Und hätte er das nicht gethan, ſo hätte er auch den heiteren Accord, in welchem ſich im fünften Acte nach der Auflöſung des herben Mißlauts alle Stimmen vereinigen, nicht als eine blos beſänftigende Zugabe, ſondern nur als den wahren und vollen Schluß des Stückes betrachten können. Am vollkommenſten ſcheinen dem Rec. diejenigen Stücke die Aufgabe der Komödie zu löſen, in welchen dieſen entgegengeſetzten Richtungen ſich ſo in einander auflöſen, daß die Haupthandlung ſich ebenfalls ganz in leichte Erſcheinung verwandelt. Er möchte dahin den Sommernachtstraum rechnen, vorzüglich aber verlorne Liebesmühe. Dieſes letzte Stück ſcheint ihm durchaus eine weit höhere Stelle zu verdienen, als ihm der Verfaſſer oder ſonſt irgend jemand zugetheilt hat, und am wenigſten kann er es blos für einen Erguß jugendlichen Übermuths, oder gar für eine Art von Volksſpaß gelten laſſen. Hier iſt vielmehr die Ironie völlig durchgedrungen, ſo daß ſie ſogar ihren Stachel, den ſie ſonſt immer nicht ganz verbergen kann, verloren hat. Es erſcheint ganz natürlich und in der Ordnung, daß der König und ſeine Hofleute, nachdem ſie kaum geſchworen, ſich tiefen Forſchungen und einem mönchiſchen Leben zu weihen, durch die Ankunft der ſchönen Prinzeſſin und ihrer Damen ſogleich umgeſtimmt werden, und ſelbſt in der Art, wie ſie ihre Liebſchaften zu verbergen ſuchen, liegt ſchon, daß ſie dieſe vor ſich ſelbſt beſchönigen; vortrefflich und tief geſchöpft iſt es,

daß der Spötter Biron, der noch am ersten entschuldigt seyn konnte, doch die Gelegenheit wahrnimmt, seinen eigenen Fehltritt zu verbergen und die anderen zu höhnen, bis auch er entlarvt wird. Und zwar entlarvt durch den ehrlichen Dummkopf Costard, der, zuerst abgestraft, seine Übertretung mit einem Male abgebüßt hat, und in seiner Natürlichkeit das Mittel seyn muß, wodurch die ganze weise Gesellschaft sich in gleicher Schwäche darstellt. Dieser Akademie steht denn die andere gegenüber, deren Mitglieder Armado, Holofernes und Nathanael sind, und die es im ernsten Schweiße ihres Angesichts eben so lustig macht wie die idealische; vorzüglich sind beide Gesellschaften in Maskenspielen recht absichtlich neben einander gestellt. Sollte endlich die Meldung von dem Tode des Königs von Frankreich, des Vaters der Prinzessin, blos dazu dienen, dem Stücke einen Schluß zu geben, und der Dichter doch wirklich damit einigermaßen aus der Rolle fallen? Rec. meint, das Ganze konnte nur auf einen solchen Schluß angelegt werden. Denn auch die schnelle Abmachung und Anordnung der ganzen Angelegenheiten, die nun eintritt, macht, daß uns alle jene Mühseligkeit und künstliche Bewerbung, die vorherging, in ein leichtes Spiel zerrinnt. Dieser classischen Composition entspricht nun auch ganz die Fülle von Witz, die geistreiche und doch leichte, spielende Ausführung und die klare, ruhige Haltung, die durch das ganze Stück herrscht, so daß Rec. nicht umhin kann es für eine der reifsten Hervorbringungen des



Dichters zu erklären. Rec. muß ſich überhaupt begnügen hier ſeinen Standpunct für das Verſtändniß der Luſtſpiele Shakſpeare's bezeichnet zu haben; was der Verfaſſer über jedes einzelne ſagt, durchzugehen, erlaubt der Raum nicht. Es ſind faſt nur Auszüge, wodurch zu wenig die Aufmerkſamkeit auf die tieferen Abſichten des Dichters gelenkt wird, und man ſieht nicht ganz ein, für wen ſie eigentlich beſtimmt ſind. Wer den Shakſpeare noch gar nicht kannte, würde hier nicht viel mehr als die Fabeln der Stücke erhalten; wer ihn kennt, wie es wohl von jedem Gebildeten vorauszuſetzen iſt, bedarf dieſer ohne weitere Erläuterungen über die Ausführung noch weniger.

Tragödien zerfallen ebenfalls in zwei Claſſen, die hiſtoriſchen, ſowohl römiſchen als engliſchen Stücke, und die, welche von allgemeinen Geſichtspuncten die menſchliche Natur umfaſſen. Es iſt leicht einzuſehen, daß dieſe Eintheilung auf denſelben Gründen beruht, wie die der Komödien. Es wäre wohl gut geweſen, wenn der Verfaſſer etwas im Allgemeinen über die hiſtoriſche Tragödie (warum ſie hier blos hiſtoriſches Schauſpiel genannt wird, ſieht Rec. nicht ein) geſagt hätte. Der Verfaſſer berührt in der dritten Vorleſung den Umſtand, daß bei den Griechen die Mythologie oder Heroenwelt den Stoff zur Tragödie hergab, und giebt davon ſolche Gründe an, daß man meinen ſollte, ſie müßten auf alle tragiſche Dichtung überhaupt anwendbar

seyn. Und doch giebt es dergleichen für die neuere Tragödie nicht, vielmehr hat diese immer die bestimmteste Richtung auf das Historische gezeigt. Die griechische Kunst, welche alle Beziehungen in den einen Moment des gegenwärtigen Daseyns und seiner Aufhebung zusammendrängt, kann eben deswegen die Elemente desselben nicht in ihrer thätigen Entfaltung verfolgen; das Schicksal, oder vielmehr das Wesen alles wirklichen Weltlebens, steht als das Ewige, einmal so Gegebene im Hintergrunde, und folglich müssen auch die einzelnen Handlungen immer zugleich den allgemeinen wesentlichen Charakter in sich schließen und ganz in sich ausprägen, sie müssen durch und durch typisch und zugleich menschliches Daseyn überhaupt seyn. Dieses ist aber gerade der Sinn des ganzen griechischen Heroenthums. Die Wirklichkeit ist darin zugleich eine feststehende, abgeschlossene Welt, eine gegenwärtige Offenbarung, und darum mußte selbst in ihren Staaten alles Heilige auf diesen Grund und Boden zurückgeführt werden. Jeder historische Stoff würde daher den Charakter der Zufälligkeit oder blos äußeren Zweckmäßigkeit gehabt haben, und es hätten sich daran wohl Betrachtungen über den Weltlauf anknüpfen lassen, dieser würde sich aber nicht seinem Wesen nach darin erschöpft haben. Die Ausnahmen widersprechen diesen Gründen nicht. Es waren Begebenheiten, welche das gesammte gegenwärtige Leben der griechischen Welt in ihrer innersten Wurzel ergriffen und dadurch wieder eine allgemeine Bedeutung erhielten, aber eben dadurch

auch das Gefühl ſo übermannen mochten, daß ſie deshalb nicht ferner auf dem Theater zu dulden waren.

Dem neueren Dichter dagegen iſt gerade das ſcheinbar Zufällige in den hiſtoriſchen Begebenheiten günſtig, und er durchdringt um ſo vollſtändiger das ganze menſchliche Daſeyn, indem er eben dieſen ganz zeitlichen und gegenwärtigen Beſtandtheil der Kunſt zueignet. Er kann die weſentliche Idee des ganzen menſchlichen Geſchickes nicht blos als ein zum Grunde liegendes abgeſchloſſenes Weſen auffaſſen, ſondern ſie auch in ihre Beziehungen auflöſen und in dem Gleichgewichte dieſer Beziehungen die Harmonie der Weltordnung entwickeln. Da ohne dieſe Betrachtung kein Drama beſtehen kann, ſo entſteht für das griechiſche, wie ſchon oben gezeigt worden, daraus ein eigener Beſtandtheil, der Chor. Das neuere aber verflicht dieſen mit in die Handlung, und umgiebt den ganz einzelnen Moment mit einer ſolchen Harmonie der Entwickelung und Betrachtung, daß ſich dadurch in demſelben gleichſam das volle innere Wirken der weſentlichen Kräfte entladet, und dieſer Punct der Entſcheidung ſeinerſeits wieder in eine Wechſelwirkung dieſer Kräfte und der ewigen allgemeinen Beziehungen auflöſet. Da dieſer allgemeine Sinn auch überhaupt das Weſen aller hiſtoriſchen Erſcheinung ausmacht, ſo kann auch der dramatiſche Dichter auf dieſem Standpuncte ſeine Aufgabe durchaus nicht vollkommener löſen, als wenn er ſich ganz der wirklichen Geſchichte hingiebt, aber nur dieſe nicht blos aus ihren nächſten Gründen, ſondern in ihrer allge-

meinen Weltbedeutung vollständig versteht, und ein solches Verständniß in den Handlungen selbst erschöpfend ausdrückt. Jede willkürliche Veränderung der historischen Begebenheiten nach angeblich höheren künstlerischen Absichten führt nur auf unreife Hervorbringungen, in welchen man die Einseitigkeit des vorausgesetzten Standpunctes und die leere Einbildung, die, um ihn auszumalen, nothwendig an die Stelle des wirklichen Lebens treten muß, sogleich erkennt. Wir brauchen in unserer eigenen Literatur nicht weit nach solchen Beispielen zu suchen, denen, ungeachtet mancher Vortrefflichkeit und Äußerung großer Talente, immer ein allzu starker Anstrich von Unerfahrenheit, man möchte sagen Unmündigkeit, anhaftet, welcher die poetische Herrschaft über die Phantasie zerstört, zum Zeugnisse, daß praktische Weltkenntniß und der Geist wahrer Civilisation da noch nicht zur gehörigen Reife gekommen sind. Es ist ähnlich dem Verhältniß, wenn ein Alter, wie Euripides, um seine Halbphilosophie anzubringen, die Tradition der Heroensagen willkürlich abänderte. Shakspeare hat das wahre historische Drama in der Welt zuerst geschaffen, und ihm allein ist es bis jetzt vollkommen gelungen. Rec. würde gern die historischen Tragödien, besonders die aus der englischen Geschichte, durchgehen und den Auszügen des Verfassers, welche von den Haupthandlungen lebendige Bilder liefern, die nöthigen Bemerkungen über den Sinn der Compositionen und wichtigsten Charaktere hinzufügen, wenn er nicht schon allzu viel Raum weggenommen hätte.

Nur über die Ironie und das Komiſche will er noch bemerken, daß eine ſolche Anlage, welche das Weſentlichſte ganz und vollſtändig in die Wirklichkeit verſetzt, am meiſten das Gegenbild deſſelben in der komiſchen Wirklichkeit hervorruft. Die beſten Beiſpiele hievon ſind die beiden Theile Heinrichs des Vierten und Heinrich der Fünfte. Weder die Abſicht, den Charakter des Prinzen von Wales und ſeine Stellung in der Welt zu entwickeln, noch am Ende gar das Bedürfniß, die Bühne durch erheiternde Zwiſchenſpiele zu füllen, kann hier die komiſchen Scenen erklären. Wir ſehen ja hier an dem Könige, wie es mit den Herrlichkeiten der ſchwer errungenen Krone, an Heinrich Percy, wie es mit jugendlichem Muthe und Heldenruhm beſchaffen iſt; die loſe Welt parodirt dies alles von ſelbſt. So lange es noch Philoſophen über die Ehre giebt, wie Fallſtaff, hilft es noch nichts, die Ehre auch vom lichten Monde zu pflücken, wie Percy will. Man muß beides verſtehen, wie Heinrich von Monmouth, und doch kann ſich Rec. kaum denken, daß Fallſtaff wirklich mit ſeiner Abſtrafung hätte endigen ſollen, und iſt daher ſehr geneigt einer Vermuthung des ſchon mehr erwähnten gründlichen Kenners des Shakſpeare, welche dieſer ſelbſt ausführen wird, beizuſtimmen, wonach jenem liebenswürdigen Taugenichts ein viel edleres Ende zum vollen Gegenſatz mit der Haupthandlung beſtimmt geweſen war. Vom Schluſſe Heinrichs des Fünften bemerkt auch der Verfaſſer ganz mit Recht, daß die komödienartige

Heirath mit Katharine von Frankreich eine ironische Beziehung auf die großen Thaten hat, wodurch sie und das Unglück Englands in ihrer Frucht, dem schwachen Heinrich, dem Sechsten, errungen werden mußte. Auch daß sämmtliche Stücke aus der englischen Geschichte ein großes Ganzes ausmachen, ist richtig eingesehen. Daß in anderen Stücken dieser Classe das Komische nicht so hervortritt, wie in Heinrich dem Vierten und Fünften, würde sich bei mehr Muße genügend daraus erklären lassen, daß sie sich mehr auf die allgemeine Bedeutung wenden, welches auch die mehr in das Psychologische eingehende Charakteristik, die mächtiger werdende Betrachtung und mancher andere Umstand beweisen würde. Hier erhält auch das, worin die Haupthandlung ihr Gegenbild im gemeinen Leben finden würde, eine tiefere tragische Beziehung. Man könnte dies alles am besten an Richard dem Dritten aufzeigen, wo z. B. die Geschichte der Anna und Ähnliches die Stelle einnimmt, die sonst die komischen Scenen haben würden. Überhaupt kann man dieses Stück und selbst den Charakter Richards nur dann ganz verstehen, wenn man dieses Ungeheuer als die Frucht der vorhergegangenen Zerrüttungen ansieht, welches der Verfasser zwar auch zu meinen scheint, indem er viele Andeutungen und Beziehungen auf ihn im Heinrich dem Sechsten, und so auch viele Rückblicke auf dieses Stück findet; aber wir hätten dies gern erklärt gesehen. Der sonst beinahe zu empörend bösartige Charakter, und das Leben des Wü-

therichs erhalten als Schlußſtein und Kataſtrophe jenes großen Ganzen eine allgemeine typiſche Bedeutung, wodurch alles gemildert und verſtändlicher wird. Dadurch werden auch die Selbſtgeſpräche, worin Richard ſich ſelbſt mit Bewußtſeyn ausſpricht, und an deren Wahrſcheinlichkeit der Verfaſſer zweifelt, großentheils gerechtfertigt; beſonders rührt aber daher der faſt allegoriſche Schluß, deſſen glückliche Wahl unſer Verfaſſer mit Recht bemerkt.

Die andere Art der Tragödien nun geht von dem allgemeinen Gedanken des menſchlichen Looſes aus, die eigentliche Handlung hat nur darin ihre Bedeutung, und erſcheint deshalb an und für ſich mehr als Privathandlung; dahingegen die hiſtoriſche die ganze Bedeutung an ihrer beſonderen Stelle in ſich enthält und als Weltbegebenheit daſteht. Man könnte dies auch ſo ausdrücken: die Handlung in dieſer zweiten Art gelte als Beiſpiel für das allgemeine menſchliche Geſchick, wenn ſich hier nicht aus der Sprache des gemeinen Lebens leicht ein Mißverſtändniß einſchliche. Der Inhalt dieſer Tragödien iſt immer ein allgemein menſchlicher, die Begebenheiten können einem jeden begegnen; auch die Charaktere ſtellen ſolche Miſchungen von Eigenſchaften dar, wie ſie unter Menſchen immer vorkommen müſſen, wie das Außerordentliche im Guten oder im Böſen, in Kraft oder in Schwäche. Man könnte einwerfen, daß Macbeth ein außerordentlicher Frevler, Lear außerordent-

lich ſchwach ſey, und mehr dergleichen. Aber bei genauerer Betrachtung wird ſich leicht erweiſen laſſen, daß dieſes Äußerſte erſt aus dem Menſchlichen und inſofern Gewohnten entſteht, und zwar durch eine Fügung von Umſtänden, die auch ganz in dieſem Kreiſe liegen. Darin zeigt ſich eben das wahre Schickſal, welches inſofern ſeinem Weſen nach in alter und neuerer Kunſt daſſelbe iſt. Daß die Handlungen meiſtens unter hohen Perſonen vorfallen, das macht ſie nicht zu hiſtoriſchen, ſondern zeigt uns eben nur, wie die Grundzüge der menſchlichen Natur überall dieſelben ſind, und ſich gerade in ſolchen Lagen, wo ſie durch Würde und Umgebung am meiſten in Harmonie erhalten werden ſollten, am ſchroffeſten zu verrathen pflegen. Wegen dieſer ganzen Beſtimmung ſind dieſe Werke auch am meiſten auf das Innere der menſchlichen Gefühle und Gedanken gerichtet; denn nur durch ſolche Selbſtbetrachtung können die einzelnen Regungen des Gemüths und ihre Äußerungen die Beziehung auf den allgemeinen Sinn erhalten, und ſo iſt nicht blos Hamlet ein Gedankentrauerſpiel, ſondern dieſe alle ſind es vorzugsweiſe. Bei der Beurtheilung dieſer Stücke iſt es daher am wenigſten gethan mit der Erzählung des Inhalts, und ſelbſt mit der Beziehung einzelner Momente und Motive auf einander, oder mit der Erwägung der poetiſchen Gerechtigkeit. Was ſie ſollen, wird doch nicht begriffen, wenn man ſich nicht vor allen Dingen auf den Standpunct ſtellt, von wo der Dichter hier die Welt anſieht oder vielmehr durch-

ſchaut. Rec. will nur weniges ſagen, um auf dieſen Standpunct hinzuleiten.

Was nun gleich den Hamlet betrifft, ſo kann Rec. faſt ganz in die Schilderung ſeines Charakters mit einſtimmen, die der Verfaſſer giebt, muß aber die allgemeinen Beziehungen deſſelben und die daraus entſtehenden Erfolge anders faſſen. Das beſtändige Nachdenken und Grübeln macht ihn thatlos, aber woher kommt dieſes Denken, dieſer Vorſatz, möchte man ſagen, weiſer zu ſeyn als Andere? Eben aus demſelben Triebe, weshalb er auch gern im Handeln Held ſeyn und eine große That verüben möchte. Darum können wir nicht zugeben, die Lehre ſey: „daß eine Überlegung, welche alle Beziehungen und möglichen Folgen einer That bis an die Grenzen der menſchlichen Vorausſicht erſchöpfen will, die Thatkraft lähmt.“ Denn ſeine Betrachtungen gehen ja nicht ſowohl auf die That und ihre Folgen, als auf ſein eigenes Inneres; daß die That durchaus geſchehen müſſe, das erkennt er immer an, ja er ſcheint auch immer entſchloſſen ſie auszuführen, und beſtändig rechtet er mit ſich ſelbſt und macht ſich Vorwürfe, womit er freilich in ſeiner Weichlichkeit die ganze menſchliche Natur anklagt, daß er vor ſeinem Grübeln nicht dazu kommen kann. Er verſpottet unaufhörlich ſich ſelbſt, und ſein angenommener Wahnſinn dient ihm kaum zur Hälfte als Mittel, ſeine Feinde zu hintergehen; weit mehr entſteht er aus dem innern Bedürfniß, ſich ſelbſt zu parodiren. Hier kann Rec. erklären, was er oben ſagte, daß das

komische Princip sich zuweilen in die tragische Region zurückzieht. Man kann dies nicht besser verstehen lernen, als an Hamlets beständiger Selbstbespiegelung. Er braucht keinen parodirenden Narren, er hat ihn (wie denn freilich wohl jeder Mensch auch) selbst in sich und läßt ihm auch sein volles Recht. Doch wir müssen die Hauptsache berühren. Was im Hamlet wirkt, ist das was in allen Menschen die menschliche Stärke und Schwäche zugleich ausmacht, dem wir uns mit selbstgefälliger Nachsicht ergeben und woran wir in unserem zeitlichen Wirken untergehen. Man könnte sagen, es ist das Alltägliche im Menschen, ja es ist vom Dichter recht in diesem Sinne gefaßt, wenn nur darunter *nicht blos* die ganz äußere, gemeine Erscheinung *unserer Handlungen* verstanden wird. Der Werth des Handelns und seine wahre innere Bedeutung, so scheint es uns, liegt in dem Bewußtseyn, mit welchem wir handeln; der Mensch muß wissen, was er thut. Wer unbewußt das Rechte trifft oder in Unschuld höherer Weisung folgt, dem gehört seine That kaum zur Hälfte an, er ist ein Werkzeug fremder Mächte; nur wenn wir uns unseren Vorsatz als pflichtmäßig, als edel, als groß vorstellen, können wir uns für ihn begeistern und ihn ganz zu dem unsrigen machen. Selbst die höhere Mahnung, wie Hamlet sie durch den Geist erhält, kann nur den Werth der That für sich und in Beziehung auf unsere Verhältnisse feststellen; soll der Mensch sich nicht durch blinden Fanatismus treiben lassen, so muß er dennoch alles erst bei sich selbst und

durch ſein eigenes Bewußtſeyn zur Reife bringen. So iſt auch Hamlet geſinnt, und beſonders deshalb erſcheint er uns als höchſt gebildet, edel, mit einem Worte als ein ſogenannter vorzüglicher Menſch in dem ganz gewöhnlichen Sinne. Wer nun ſeinen Vorſatz ſo betrachtet, der hält nothwendig ſich ſelbſt hoch, daß er ihn gefaßt hat oder dazu erkoren ſey; er fühlt ſich edel und vortrefflich, er fängt an mit ſich ſelbſt zu liebäugeln. Schon hier liegt in dem Gefühl des eigenen Werthes, ſey es auch noch ſo wahrhaft, die davon untrennbare Schwäche. Nun aber zeigt die Betrachtung, zumal wenn der Augenblick, der den Entſchluß fordert, heranrückt, eben ſo nothwendig auch die andere Seite, die alle menſchlichen Dinge haben. Der Zweifel tritt ein, und nicht ſowohl Zweifel an dem Werthe der Handlung ſelbſt, als die geheime Furcht, durch die vielſeitige Bedeutung, welche die That durch die Ausführung ſogleich annimmt, den ſo zu ſagen noch jungfräulichen moraliſchen Werth, den man ſich vorgeſpiegelt, zu verlieren. Das iſt moraliſche, innere Feigheit, nicht die äußere, gemeine, die man auch dem Hamlet nicht zuſchreiben darf, wenn nicht alle höhere Theilnahme an ihm verſchwinden ſoll. Eben die feine, ſittliche Selbſtliebe, welche vorher die Nothwendigkeit und den Werth der That ausmalte, muß nun dienen ihre ſchlimmen Seiten zu übertreiben; die Schwäche dagegen muß ſich ſelbſt einbilden Weisheit zu ſeyn; und bringt ſich dazwiſchen immer wieder die Forderung der Ausführung auf, ſo muß ſie zugleich ſich ſelbſt als

Afterweisheit schmähen und verspotten. Daher das Mißtrauen gegen und der beständige Spott über sich selbst, die Verachtung, welche der Mensch auf sich selbst wirft, und die doch nur dadurch möglich und zu ertragen ist, daß er in sich die menschliche Natur überhaupt verachtet. So ist denn die Zerrüttung, deren Bedingungen wir alle auf das deutlichste in uns wahrnehmen können, vollkommen. Die That wird geschehen, weil sie innerlich nothwendig ist, das bleibt gewiß; aber sie geschieht nun ohne Werth, zur unrechten Zeit, auf unrechte Weise, sie zerstört die Verbrecher, aber auch den Thäter, der nun, was er am wenigsten gedachte, blindes Werkzeug geworden ist, weil sich sein eigenes Leben im Zwiespalte schon verzehrt hatte, sie zerstört endlich alles mit, was sie erhalten sollte. Deshalb ist der gänzliche Untergang des Königshauses am Schlusse unvermeidlich, und jede Änderung hierin dem Sinne des Ganzen nachtheilig, und Fortinbras muß auftreten, recht um die öde Stelle zu bezeichnen, wo das Schicksal der Menschheit, wie Äschylos sagt, die Schrift menschlicher Thaten wie mit einem Schwamme hinweggewischt hat, aber uns auch zugleich den Anblick eines neuen, frischen, thatkräftigen Lebens zu geben. Das Stocken der Haupthandlung, das in den letzten Aufzügen Statt finden soll, darf nicht blos entschuldigt werden, sondern wir müssen darin das innere Zerfallen sehen, worin hier eben der rechte Fortschritt besteht. Noch wollen wir hinzufügen, daß man vielleicht nach dieser Erklärung über den Geist zweifelhaft

ſeyn könnte, da alles im Innern des Gemüths der Hauptperſon vorzugehen ſcheint. Aber gerade dieſes macht ihn ganz unentbehrlich. Er muß uns die beſtändig ſich aufdringende Nothwendigkeit der That für ſich vorhalten, ſie iſt durch ihn als etwas abſolut Gegebenes gegenwärtig. Mitten im Grübeln werden wir immer zum Schrecken erinnert, daß der Mord des alten Königs das einzige bleibt was nicht wegzugrübeln iſt, und je ſchwankender ſonſt alles wird, je mehr erinnern wir uns, wie wunderbar die Unthat für ſich ſelbſt zeugt. Unſer Verfaſſer bemerkt auch mit Recht, daß Hamlets Zweifel, die ihm der Glaube an die Erſcheinung widerlegen müßte, recht ſeine innerſte Zerrüttung darthun.

Rec. verſagt es ſich ungern, den Hamlet in allen Hauptmomenten auf das rechte Verſtändniß zurückzuführen und auch auf manche andere Stücke in demſelben Sinne näher einzugehen. Über den Lear will er nur zweierlei bemerken. Erſtlich, wie deutlich auch dieſer der aufgeſtellten Hauptbedeutung dieſer Stücke entſpricht. Auch hier ſind es die überall gewöhnlichen Neigungen und Verhältniſſe des Privatlebens, welche die Grundlage ausmachen. Thörichte Vorliebe für ſchmeichelnde, Härte gegen ſelbſtſtändigere aber wahrhafte Kinder, auffahrendes Weſen des Hausvaters, das aus der Gewohnheit ſich nachzuſehen entſteht, und ſomit ſelbſtverſchuldetes häusliches Unglück; auf der anderen Seite die Bosheit der verzogenen Kinder, über die, nach bekannter Erfahrung, nichts geht, die aus der Behandlung von Seiten des Vaters

erklärt und gewiſſermaßen beſchönigt werden könnte, die aber nun eben durch das Gefühl der einmal verletzten Heiligkeit des väterlichen Hauptes ſich ſelbſt bis zur höchſten Unnatur hinauftreibt. Lears Wahnſinn wird erklärt und gemildert dadurch, daß er ſchon vorher ein alter Thor war, wie ihm ſein Narr mit Recht vorwerfen kann, aber wieder bis ins Innerſte rührend, weil er aus der kindlichen Unnatur und aus dem unermeßlichen Jammer des verſtoßenen, der Liebe doch ſtets bedürftigen Greiſes entſteht. Dieſe Fäden, aus einem ſehr gewöhnlichen Zuſtande menſchlicher Schwäche gezogen, ließen ſich nun leicht führen bis zu dem Gewebe, in welchem wir das Bild der ganzen Nichtigkeit und Selbſtzerſtörung der menſchlichen Natur erblicken. Das Zweite was Rec. bemerken wollte, iſt dieſes, daß die Bedeutung des Lear dennoch mehr in der beſonderen Situation liegt, die als etwas Gegebenes immer den überwiegenden Charakter der äußeren Erſcheinung an ſich trägt. Nur als Wirkung einer ſolchen Situation iſt auch der durchgeführte Wahnſinn zu ertragen; blos pſychologiſch ergründet, würde er abſcheulich ſeyn. Und eben in dieſer Beſchaffenheit iſt auch, ganz übereinſtimmend mit dem was Rec. bei der Komödie des Shakſpeare aufgeſtellt hat, das Bedürfniß äußerer Gegenbilder gegründet, um die Lage in ihrem allgemeinen Sinne zu halten. Deshalb nicht allein der Narr und dergleichen, ſondern der volle Gegenſatz in der Geſchichte des Gloſter und ſeiner Familie. Dieſe war nicht darum nöthig, weil, wie der Verfaſſer

ſagt, ein barbariſches und gräuelvolles Zeitalter dargeſtellt werden ſollte, ſondern um zu zeigen, daß ſo etwas, wie gräßlich es auch in ſeiner höchſten Entwickelung ſeyn mag, doch ſeinen Beſtandtheilen nach in der menſchlichen Natur überall verborgen liegt.

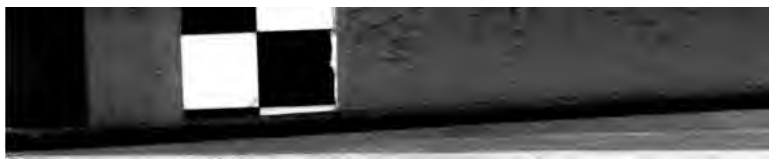
Auch in Romeo und Julie iſt der Charakter eines ſolchen Beiſpiels aus dem Privatleben nicht zu verkennen. Der Verfaſſer hat über dieſes Stück in den Charakteriſtiken und Kritiken ausführlich und mit großer Einſicht geſprochen. Nur weniges will Rec., der hier überhaupt nicht die Abſicht haben kann dieſe Werke von allen Seiten zu betrachten, hinzufügen, um ſeinen eigenen Standpunct zu bezeichnen. Die Zufälligkeit, mit welcher die Liebe der beiden jungen Leute ſo plötzlich entſteht, erregt auf der einen Seite freilich das Gefühl einer höheren Beſtimmung beider für einander; zugleich erinnert ſie uns aber auch, wie für uns Menſchen das Höchſte, und was das Schickſal unſeres ganzes Lebens beſtimmt, ſich ſo ganz mit in dem Kreiſe des Gewöhnlichen erzeugt. Deshalb iſt der Umſtand unentbehrlich, daß Romeo noch kurz vorher die Roſalinde liebte, und nicht etwa mit jugendlichem Leichtſinn, ſondern mit der ſchwermüthigen Zärtlichkeit, worüber ihn ſeine Freunde necken. Eben dahin wirkt das was wir vom Hausweſen der Capulets ſehen, und von Juliens Erziehung aus den zweideutigen Reden und Handlungen der Amme erfahren. Indem alle dieſe Dinge uns die raſchen Entſchlüſſe beider Liebenden erklären können, werden wir zu-

gleich inne, wie dieſe aus dem täglichen Leben natürlich erfolgenden Fügungen in ihrer Geſammtheit einer unausweichlichen Vorherbeſtimmung gleich gelten. Eben ſo bedeutend iſt der ironiſche Schluß, der, wenn er weggelaſſen wird, die Hälfte des ganzen Sinnes mit hinwegnimmt. Die gegen einander mit ſchroffem Familienſtolze wüthenden Parteien verſöhnen ſich, als wäre der ganze Streit nicht der Mühe werth geweſen, nun, da die Verſöhnung kaum noch etwas werth iſt, da von beiden Seiten das Schönſte verloren iſt, was der Zwieſpalt irgend koſten konnte. Macbeth iſt mehr hochtragiſch und heroiſch gehalten. Der Verfaſſer hat den Hauptgedanken ſchön und richtig ausgedrückt, inſofern er die Charaktere Macbeths und ſeiner Gattin betrifft. Die Hexen möchten wir nicht ſo geradezu als Abgeſandte der Hölle oder des böſen Princips annehmen, am wenigſten müßte man ſich dies perſonificiren und ihm einen ſchlau angelegten Plan zur Berückung des Helden zuſchreiben; Shakſpeare würde nicht Shakſpeare ſeyn, wenn er Licht und Schatten ſo ſchroff von einander ſchiede, ſo im gemeinen Sinne des Wortes allegoriſch wäre. Sie ſind hier in umgekehrter Beziehung daſſelbe was der Geiſt im Hamlet: ſie erhalten den Gedanken der That als einen unausweichlichen, die Seele ganz umklammernden, uns und dem Helden immer gegenwärtig. Die That iſt nur nothwendig, weil er einmal von ihr weiß, ſich einmal in ihren Gedanken vertieft hat, und die Hexen thun ja nichts weiter als daß ſie ihm davon ſagen. So

pflegt das bloße Bild einer Handlung, das aus unſerer gegenwärtigen Lage und den Zügen unſerer Neigungen, auch der edelſten, wenn ſie geordnet bleiben, ſich zuſammenſetzt, unſer ganzes Gemüth gefangen zu nehmen, und blos weil wir uns dieſem Anſchauen hingegeben haben, muß jener geſchehen. Wer kann bezweifeln, daß in einem ſolchen Zauber die Macht wirkt, die überhaupt Böſes und menſchliches Verderben ſchafft? Denn Zwieſpalt und innere Zerſtörung iſt die nothwendige Folge, wenn Neigungen, die an ſich auf den Beruf des Lebens im Großen und Ganzen gehen, ſich nun ganz auf den Beſitz eines äußeren Gutes werfen. Und man glaube ja nicht, daß eine ſolche Zaubermacht ſich nur in höchſt ſeltenen und außerordentlichen Fällen äußere; vielmehr wirkt ſie überall in unſer Leben ein, wenngleich meiſtens uns unbewußt; nur ſind wir gewohnter und geneigter, die Momente deſſelben nach der Kette von zeitlichen Beziehungen, in welche ſie verwickelt ſind, zu betrachten, als nach ihrer weſentlichen Natur für ſich und nach ihrem abſoluten Urſprunge. So haben wir auch hier eine allgemein menſchliche Grundlage. Müßten wir die Hexen betrachten als ganz perſönliche oder auch blos allegoriſch perſonificirte Weſen, die entweder zufällig, oder nach einem zweckmäßig erſonnenen Plane mit dem Helden zuſammenträfen, ſo wäre der ganze Sinn des Stücks umgewandt, und in der einzelnen Handlung oder Begebenheit müßte dann die Hauptbedeutung liegen.

Wir können hier nicht auf äußere Vollſtändigkeit

gehen; daher wird es nicht auffallen, wenn wir mehrere Stücke, welche der Verfasser noch durchgeht, gar nicht erwähnen. Derselbe macht die Bemerkung, daß diese fünf, Romeo und Julie, Othello, Hamlet, Macbeth und Lear, welche zu der von uns zuletzt erklärten Classe gehören, verdientermaßen die berühmtesten unter Shakspeare's Werken seyn. Es ist nicht zu leugnen, daß sie besonders in neueren Zeiten vorzüglich die Menschen angezogen und ihnen vielfache Beschäftigung gegeben haben. Einmal kommt dieses daher, daß sie am meisten dem nachdenkenden und selbstbewußten Geiste der Neueren entsprechen, und in diesem Sinne recht zu den prophetischen Werken des Dichters gehören; dann aber entsteht der Zauber, den sie auf die Gemüther ausüben, auch eben daraus, daß sie unsere gewohntesten Zustände und Stimmungen als allgemein menschliche ergreifen, und so beständig unser eigenes Interesse in das der vorgestellten Handlung verflechten. Eine historische Begebenheit können wir schon mit freierer Ruhe betrachten, weil wir meinen, sie komme nur Einmal so vor, und ihre Beziehungen gehen mehr auf das menschliche Geschlecht, wie es nach außen ein Ganzes bildet, nicht gerade, wie seine Grundzüge sich in jedem einzelnen Bewußtseyn wiederholen. Die Unruhe, welche uns beständig in unser eigenes Inneres treibt, hat jenen Stücken ihren furchtbaren Reiz für die Menge gegeben, und zwar mit deswegen, weil darin noch nicht die reine, der Kunst würdige Betrachtung aufkommt, ohne welche sie nie ganz



verſtanden werden können. Rec. wagt hinzuzuſetzen, daß eben dieſe Urſachen auch ſo viele zur Unterſuchung über die Bedeutung einiger dieſer Stücke angetrieben und zugleich an der ganz erſchöpfenden Einſicht in dieſelben gehindert haben. Man hat immer weit mehr die beſonderen Beziehungen, als die tiefſte Grundlage erwogen, weil eine geheime Scheu abhalten mochte, in unſerem eigenen Inneren, ja in unſerem gewohnten Zuſtande die Beſtandtheile, aus deren Vereinigung ſo grauſenhafte Erſcheinungen ſich erzeugen, wieder zu erkennen. Auch der Verfaſſer verhehlt ſeine Vorliebe für dieſe Stücke nicht, und behandelt die hiſtoriſchen dagegen mit einer gewiſſen Kälte, indem er ſagt, daß einige darunter eine große tragiſche Vollkommenheit haben und alle durch eigenthümliche Vorzüge glänzen. Es iſt gewiß ſchwer zu finden, wie und weshalb dieſes oder jenes der Shakſpeariſchen Hauptwerke vorzuziehen oder nachzuſetzen ſey, und darauf will und kann ſich Rec. faſt nie einlaſſen. Indeſſen hat er ſchon bekannt, daß ihm in den zuletzt beſprochenen ein gewiſſes perſönliches Intereſſe des Dichters, womit er ſelbſt die Hauptſache angeſehen zu haben ſcheint, unverkennbar iſt, und er ſetzt hinzu, daß ihm die hiſtoriſchen, und beſonders auch einige aus der engliſchen Geſchichte, den höchſten möglichen Charakter künſtleriſcher Reife und Vollkommenheit an ſich zu tragen ſcheinen. — Rec. muß hier den Shakſpeare verlaſſen; man wird einſehen, was ſeine Abſicht bei dieſen Bemerkungen war, nämlich allein den Standpunct aufzuzeigen, den man beim Stu-

dium der Werke dieses einzig großen Dichters halten muß, und zu erklären, warum ihm die sonst schätzbaren Auszüge des Verfassers, wenn es dessen Absicht war, wie er sie selbst ankündigt, zu einer tieferen Einsicht in die Kunst des Dichters zu führen, nicht genügen können. Über die Kritik der angeblich untergeschobenen Stücke, welche der Verfasser selbst, seinem Zwecke gemäß, nur beiläufig mitnimmt, gründlicher zu sprechen, muß man demjenigen überlassen, der davon ein eigenes gelehrtes Studium gemacht hat.

Die dreizehnte Vorlesung beginnt mit einer kurzen Beschreibung der alten englischen Schaubühne und Bemerkungen darüber, welche wieder sehr zweckmäßig auf eine einfachere und dem poetischen Hauptzwecke angemessenere Behandlung der äußeren Kunstmittel hinweisen, und deshalb heut zu Tage nicht genug beherzigt werden können. Es folgt eine Übersicht der Vorgänger und Zeitgenossen Shakspeare's, hinreichend für den Zweck, und dann die fernere Geschichte des englischen Drama. Von Marlow wird mit Recht bemerkt, daß sein Talent ursprünglicher und seine Richtung echter war, als die der meisten anderen. Er ging von lebendiger, volksmäßiger Ansicht der Dinge aus, und hätte deshalb vielleicht noch mehr Erwägung verdient, als der Verfasser ihm widmet. Ben Jonson ist richtig charakterisirt; vielleicht wäre es aber doch nicht unfruchtbar gewesen, auf seine Compositionen näher einzugehen. Decker, als Shakspeare's Freund und Ben Jonson's Gegner, hätte wohl eine

nähere Erwähnung verdient. Die Schilderung von Beaumont und Fletcher, wo es wieder viel Gelegenheit zur Aufdeckung von Abwegen und Mißgriffen gab, iſt in jeder Hinſicht vortrefflich und kann diejenigen enttäuſchen, welche etwa glauben, alles was von außen Ähnlichkeit mit Shakſpeare hat, ſey auch ſeinem Geiſte verwandt, und verdiene gleich ihm unter uns bekannt gemacht und genoſſen zu werden. Das engliſche Luſtſpiel, wie es von Karl dem Zweiten bis ins achtzehnte Jahrhundert war, wird kurz zuſammengefaßt; unter den ſpätern Tragikern aber Addiſon hervorgehoben, und die ſteife Kälte ſeines Cato gehörig gewürdigt. Freilich findet ſich in dieſem ganzen Bezirke nicht viel Erfreuliches, indeſſen wäre es doch vielleicht gut geweſen, mancher Neueren, die auf das deutſche Theater eingewirkt haben, zu erwähnen.

Die Überſicht des ſpaniſchen Theaters, welche die vierzehnte Vorleſung enthält, iſt kürzer ausgefallen, als ſich erwarten ließ. Ausführlicher wird nur vom Calderon geſprochen, und doch auch von dieſem ohne Genauigkeit. Gleich anfänglich iſt der Verfaſſer über Cervantes doch zu leicht hinweggegangen. Seine Numancia hätte eine genauere Unterſuchung verdient, beſonders in Rückſicht ihrer höchſt regelmäßigen Compoſition und der vielleicht nicht ſo ganz unbewußten Annäherung an die Alten. Auch Lope de Vega erhält eine zu flüchtige Erwähnung. Ein Dichter, der zu ſeiner Zeit das Theater ſo ganz beherrſchte und den ent-

schiedensten Einfluß auf den Geschmack der Nation hatte, auch in der That Calderon's Vorgänger war, mußte nothwendig zu bedeutend seyn, um mit wenigen Seiten abgefertigt zu werden. Endlich folgt die Schilderung Calderon's, aber sie hält sich, wie man wohl sagen kann, so gänzlich an der Außenseite, daß man völlig unbefriedigt wieder davongeschickt wird. Wie lehrreich hätte hier der Verfasser seyn können, der den Dichter mit entschiedener Vorliebe studirt zu haben scheint und ihn sogar zu übersetzen angefangen hat! Und wie sehr nöthig wäre es gewesen, daß er eine einigermaßen verständige Einsicht in die durch ihn selbst verbreitete Bekanntschaft mit diesem Dichter gebracht hätte, über den die Deutschen, wie so häufig, schon in ein gedankenloses Schwärmen gerathen sind! Über die Stelle, welche Calderon in dem Ganzen der Kunst einnimmt, ist hier eigentlich gar nichts gesagt, und der Verfasser hat sich theils mit allgemeinen Andeutungen des poetischen Nationalcharakters der Spanier, theils mit rhetorischen Lobpreisungen des Dichters begnügt. Was jenen Nationalcharakter betrifft, so ist es gut und löblich, daß man eine edle und wackere europäische Nation gegen die einseitigen und lächerlichen Vorurtheile, die sich bei uns über sie verbreitet haben, vertheidige; wenn man aber darauf die Kenntniß eines so wichtigen Zweiges ihrer Literatur gründen will, so muß man durchaus gründlicher zu Werke gehen. Noch weit mehr gilt dies von den bilder- und blumenreichen Reden, womit der Dichter selbst erhoben wird,

und aus welchen wir nichts weiter lernen, als daß Religion, Liebe und Ehre die Hauptgegenſtände ſeiner Poeſie ſind, und daß dieſe mit einem unermeßlichen Reichthum von Bildern und Ausſchmückungen prangt, in welchen ſich die Erſcheinungen der wirklichen Werke durch Farbe, Glanz und Duft bis zum Wunderbaren oder vielmehr Zauberhaften verklären. Hier hat ſich der Verfaſſer recht von dem Schimmer des äußeren Schmuckes hinreißen laſſen und ihn geradezu als die Hauptſache hingeſtellt; hier hat er recht dem hergebrachten Vorurtheil von der Kühnheit und der alles übertreffenden Gewalt der morgenländiſchen und ſüdlichen Phantaſie gehuldigt. Über den Standpunct, von welchem Calderon den Sinn des menſchlichen Lebens faßt, über die Art ſeiner Weltbetrachtung, über ſeine Erfindungen, über ſeine Charakteriſtik, endlich über Compoſition und Ausführung ſeiner Stücke auch nicht ein Wort!

Wenn der Rec. ſich hier ſo weit einlaſſen wollte wie beim Shakſpeare, ſo mußte er es durch das ganze Werk des Verfaſſers thun, wozu er ſich jetzt nicht entſchließen kann. Er will alſo nur einige Vorurtheile berühren, die an den flüchtigen Äußerungen des Verfaſſers neue Nahrung finden könnten, und dabei den Calderon zugleich als ein Beiſpiel von dieſer ganzen Art der ſüdlichen Poeſie annehmen. Zuvörderſt hat dieſe Poeſie darin viel mit der antiken gemein, daß ſie ſich immer an einen beſtimmten äußeren Stoff anſchließt, und in der beſonderen Thatſache als ſolcher, in dem wirklichen Erfolge, das

Abbild allgemeiner Geſetze ſieht. Daher fällt hier der Unterſchied des Hiſtoriſchen und Erfundenen weg, der, wie beim Shakſpeare gezeigt worden iſt, darauf beruht, daß ſich mit einer Begebenheit oder Handlung ſogleich ihre Beziehungen auf das Weſentliche in ihr verbinden, und ſie daher ſchon in ihrer Entſtehung aus den tiefſten Gründen der menſchlichen Natur hergeleitet, oder in ihren thätigen Elementen wieder in ſie aufgelöſt wird. Wo aber alles ſo ganz in der Handlung enthalten ſeyn ſoll, da iſt eine Mythologie unentbehrlich: denn es verhält ſich in dieſer Rückſicht hier eben ſo wie bei der griechiſchen Weltanſicht, daß die einzelne Handlung zugleich typiſch ſeyn, den allgemeinen Charakter vollſtändig in ſich ausprägen muß. Und doch iſt es wieder ein ganz anderes Verhältniß als bei den Griechen. Daß hier, wie in den alten Heroen, in dem Einzelnen ſich das Göttliche ausdrücke, das verbietet ſchon die chriſtliche Religion, und eben ſo ſehr der ganze dadurch entſtandene Geiſt der neueren Völker, welcher überall auf die Spaltungen und Gegenſätze im menſchlichen Weſen gerichtet iſt, und ihre Beziehungen auf einander verfolgt, um ſie zu verknüpfen oder von einander zu ſondern. Aus dieſem Grunde wird die Mythologie, die ſich in der ſpaniſchen Poeſie erzeugt, eine abſtracte, eine Mythologie allgemeiner Begriffe, der Ehre, der Liebe u. ſ. w. Es iſt ein feſtſtehendes, bis in das Einzelne ausgebildetes und auf einen ganzen Vorrath beſonderer Fälle ſchon im voraus bearbeitetes Syſtem über dieſe Begriffe, welches

ſchlechthin vorausgeſetzt wird, unbedingten Glauben fordert, und ſich in allen weſentlichen Handlungen und Begebenheiten vollſtändig abſpiegelt. An dieſe Vorausſetzungen knüpft ſich eine ganze Maſſe von Folgerungen an, welche über das ganze Weſen dieſer Poeſie, und beſonders über den Calderon ein hinreichendes Licht geben könnten. Da wir hier ein feſtſtehendes Syſtem von Begriffen haben, woran nicht gerüttelt werden darf, wenn der Weltanſicht nicht ihr Boden ſchwinden ſoll, ſo fällt ſchon alle jene grübelnde Unterſuchung der innerſten Tiefen der menſchlichen Natur weg, die bei Shakſpeare ſo wichtig iſt. Die ganze Poeſie der ſüdlichen Völker hält ſich daher in der Welt des äußeren Lebens und Wirkens; denn nur dieſe läßt ſich auf jene allgemeinen Begriffe zurückführen; ein tiefes Eindringen in das Innerſte finden wir nirgend. Eben deshalb übt aber der Verſtand ſeine Thätigkeit mit deſto größerer Künſtlichkeit und Gewandtheit an den Verwickelungen und Colliſionen jener Begriffe unter ſich, und an ihrer Ausführung durch die mannichfaltigen, bald förderlichen bald ſtörenden Geſtaltungen des wirklichen Lebens. Dieſe künſtlichen Berechnungen finden wir keineswegs allein im Luſtſpiel, ſondern auch in der Tragödie, nur daß ſie ſich dort mehr auf die Abſichten und Charaktere einzelner Perſonen, hier mehr auf die zufälligen Verwirrungen der Begebenheiten oder die Anlage höherer Fügungen beziehen. Von dieſer Seite iſt alſo dieſe Poeſie größtentheils ein Werk des künſtlich berechnenden Verſtandes, und keineswegs einer

ſo ſchrankenloſen, alle Grenzen des Stoffes überfliegenden Phantaſie, wie man gewöhnlich annimmt. Sie erhält ſogar dadurch etwas Nüchternes und Trocknes, was, nach dem klarſten Gefühle des Rec., und, wie er hofft, eines jeden, der tiefer in dieſen Dingen zu ſchauen fähig iſt, auch aller orientaliſchen Poeſie, nicht blos der mohamedaniſchen, ſondern ſelbſt der wegen ihrer kühnen Phantaſien ſo geprieſenen indiſchen anhaftet. Es kehren immer dieſelben Grundlagen und Verwickelungen von Begriffen wieder, und hat man einmal den Schlüſſel des allgemeinen Syſtems, ſo weiß man ſich ſogleich darein zu finden, wie eine jede angenommene Lage der Dinge zu verſtehen und in die Grundbegriffe aufzulöſen iſt. Man kann alſo hier wohl am wenigſten jenes Bild vom Chaos der romantiſchen Poeſie anwenden, welches immer nach neuen Geburten ringt; denn nichts iſt ſo ein für allemal abgemacht, als dieſe Weltordnung der Liebe, Ehre und Religion. Dieſes geht ſoweit, daß, wenn wir auf die davon abhängige, nothwendig auch ziemlich gleichförmige Ausführung ſehen, ſogar der Anſchein conventioneller Annahmen entſteht, und es wird auch wirklich etwas Conventionelles daraus, wo nicht ein großes Gemüth, wie Calderon's, das innere Leben, aus welchem dieſe Begriffe ſich entwickeln, immer gegenwärtig zu erhalten weiß. Die Maſſe der ſpaniſchen Dichter wird dies beſtätigen.

Woher kommt nun aber die höchſte bunte und ſchmuckreiche Ausführung, welche zu dem Vorurtheile von der

überwiegenden Phantaſie die Veranlaſſung gegeben hat? Aus dem nothwendigen Gegenſatze der beſonderen wirklichen Erſcheinung gegen die abſtracten Begriffe. Wo eine und dieſelbe Grundlage ſolcher Begriffe ſich in jedem erſcheinenden Stoffe abſpiegeln und wiederholen ſoll, da muß der Stoff auf das mannigfaltigſte geſchmückt und durch Bildlichkeit und allgemeine Deutung verklärt werden, weil er ſonſt den Ausdruck der Begriffe nicht erreicht, ſondern entweder ein blos gemeiner Stoff aus dem Kreiſe des gemeinen Lebens bleibt, oder in ſeiner Beziehung auf jenes Allgemeine zu einem bloßen logiſchen Beiſpiele wird, eine Sache, die der Poeſie am allermeiſten zuwider iſt. Er muß alſo durchaus und in ſeiner ganzen Erſcheinung als bedeutend aufgefaßt werden, und durch die mannigfaltigſten und freieſten Zuſammenſtellungen, und durch die reichſten Ausſchmückungen, wodurch er ſich von der gemeinen Natur ablöſt, ſich zu dieſer Bedeutſamkeit erheben. Mit einem Worte, er wird durchaus allegoriſch, was man hier ſelbſt in dem gewöhnlichen Sinne nehmen kann, ohne des Rec. Theorie vom Symbol und der Allegorie zuzugeben, deren Einmiſchung er hier abſichtlich vermeiden wollte, um ſich ganz an das gegebene Beiſpiel zu halten. Hier zeigt ſich nun allerdings ein höchſt lebendiges Wirken der Phantaſie, ohne welches die Erſcheinung ſo nicht geſteigert werden kann, daß wir ſie in dem Lichte der Begriffe ſpielen und dieſe in ihren Figuren abbilden ſähen. Die erſcheinenden Dinge müſſen gleichſam transparent

werden, damit die Begriffe überall hindurchscheinen können, und daher die allgemeine Verklärung, in deren Glanze die ganze wirkliche Welt zu schwimmen scheint. Aber es ist doch nicht diejenige Phantasie, welche die Ideen selbst aus ihrem Innersten heraus zu gestalten weiß, sondern sie muß immer erst durch die Mittelregion der Abstraction hindurchgehen. Auch streiten sich deshalb leicht die Bedeutungen der wirklichen Erscheinungen für die Begriffe, und sobald dieses geschehen ist, wird das ganze Verfahren zur Manier. Wir können nicht leugnen, daß wir davon schon im Calderon etwas wahrnehmen. Sein Kreis von Bildern und Gestaltungen der erscheinenden Welt ist nicht allzuweit umfassend; die Anordnung derselben wird oft einer Mosaik ähnlich, welche dieselben Stoffe und Farben nur immer wieder zu andern Zusammensetzungen verbindet, und nur seine große Freiheit in dieser Zusammenfügung und die Herrschaft über den Stoff der Natur, welche diese verkündet, erhebt ihn wieder zur künstlerischen Universalität. Im Allgemeinen aber ließe sich durch genauere Forschung wohl zeigen, wie aus jenem conventionellen und diesem manierirten Bestandtheil sich sehr bald eine zwar barocke, aber doch trockne spanische Praktik bilden, und wie das französische Drama selbst durch sein anfängliches Anschließen an das spanische auf seinen eigenthümlichen Mechanismus herabsinken konnte. Aus der Nachahmung des Shakspeare dagegen kann wohl Rohheit oder Affectation philosophischer Tiefe, aber nie Mechanismus entstehen.

Indeſſen iſt hiermit noch keinesweges die Bedeutung dieſer Poeſie vollſtändig ausgeſprochen, ſondern nur ihre beſondere Geſtaltung. Es fragt ſich immer noch, wie weit ſie in das Weſen des menſchlichen Lebens, den eigentlichen Inhalt des Drama, überhaupt eindringe, und wie rein ſie ſich daran halte, ob ſie ſich nicht durch ihre vorausgeſetzten Begriffe und durch den Reiz der äußeren Pracht zu einem leeren Spiele verlocken laſſe. Und hier können wir allerdings dem Calderon einen hohen Werth zugeſtehen. Dem Rec. ſind zwar nicht alle ſeine Werke bekannt, doch ſcheint er ihm meiſtens die Hauptſache, worauf es hier ankommt, vor Augen zu haben, und faſt nur in den Luſtſpielen öfters in ein trocknes Spiel mit Verwickelungen des äußern Lebens zu gerathen. Um einige der bekannten Beiſpiele zu nennen, ſo gehen das Leben ein Traum, der wunderthätige Magus, die Andacht zum Kreuze von einer weſentlichen Weltanſicht aus und ſtellen uns die Nichtigkeit, in welche das wirkliche Leben durch ſeine Widerſprüche ſich auflöſet, in ihrem inneren Grunde, und alſo eben damit auch die Gegenwart und Offenbarung des göttlichen Lebens vor Augen. In dem erſten der genannten Stücke iſt es wahrhaft tief gedacht, wie das wirkliche Leben und der Traum einander ſo ganz gleich gelten, wie jenes nur dadurch einen Werth und eine Bedeutung erhält, daß es ſelbſt für Traum genommen wird, und wie ſich dagegen die ganze tiefe Weisheit und ſorgenvolle Vorſicht des alten Königs in etwas ganz Träumeriſches auflöſt.

Dieselben Grundverhältnisse ließen sich in den andern Stücken nachweisen, wenn wir nicht hier das Einzelne übergehen müßten. Dennoch tritt eine Eigenthümlichkeit ein, welche wir als folgenreich zu bemerken haben. Die Nothwendigkeit nämlich, die aus der oben bezeichneten Beschaffenheit dieser ganzen Poesie herrührt, sich immer an einzelne gegebene Begriffe anzuschließen, macht auch, daß Calderon das Allgemeinste immer in der begrenzten Beziehung auf solche fassen und darstellen muß. So ist es bald der Begriff des Rechts und der Tugend, bald die Nichtigkeit und frevelhafte Anmaßung in der menschlichen Weisheit, bald der Widerspruch zwischen dem Heil, das uns die Religion bringt, und der tiefen Verderbniß und Bestimmung zum Bösen, an welche sie sich mit ihren Gaben wendet, bald irgend ein anderes abgesondertes Thema, woran seine Poesie den eigentlichen Sinn des Drama entwickelt. Deshalb muß er immer ein abstractes System zum Grunde legen, ohne dessen Annahme und Voraussetzung es gar nicht möglich wäre, das volle menschliche Leben in einer so begrenzten Richtung zu verfolgen. Wenn Shakspeare die ganze Sphäre nach allen Richtungen frei durchläuft, so hält sich Calderon immer an einem einzelnen Durchschnitte derselben, der gleichwohl auch den Umfang, nur immer in einer Ebne, umfaßt. Am vollständigsten kann man eine solche systematische Grundlage im Magus erkennen, wo der Dichter sogar mit Scholastik beginnt. Diese Beschaffenheit macht es nun auch dem weniger poetischen

Sinne leicht, ſich eine beſtimmte Lehre als Reſultat aus einem ſolchen Werke zu ziehen, und ohne Zweifel iſt dies ein Grund, weshalb Calderon gegenwärtig bei uns Deutſchen ſo viel Anhänger findet. Um das tiefere Dramatiſche iſt es dieſen gewöhnlich nicht zu thun, ſondern ſie erfreuen ſich der Moral, auf die ſie hier auch dieſes leicht zurückführen können.

Hiebei ſcheint es nöthig noch eine Bemerkung über die religiöſen Stoffe und Beziehungen des Calderon zu machen. Viele haben zu unſerer Zeit darin ſeinen ganzen künſtleriſchen Werth und Standpunct ſuchen wollen, und ihre Begeiſterung für den Dichter durch den Wunſch, ſich auch durch ihn einen religiöſen Schwung zu geben, mit Bewußtſeyn und faſt abſichtlich geſteigert. Es iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen, was wohl das Herumgreifen nach allem, was der Religion ähnlich ſieht in den verſchiedenen Geiſtesgebieten, zu unſerer Zeit andeute. Wir wollen hier nur erinnern, daß die zur Religion gehörigen Motive und Verhältniſſe, von dem Standpuncte der Poeſie aus betrachtet, immer nur zum Stoffe gehören, deſſen Wahl durch die Stellung des Dichters in der wirklichen Welt, beſonders durch Nationalität und Zeitgeiſt beſtimmt wird, ſo gut wie die Ehre, die Liebe, das Ritterweſen u. dgl. Man muß alſo ja nicht glauben, daß ſeine poetiſche Bedeutung dadurch beſtimmt iſt; vielmehr iſt das was hierüber entſcheidet, in der Kunſt immer noch ein allgemeines Princip, nämlich die künſtleriſche Weltanſicht. Freilich haben jene Stoffe

hierauf großen Einfluß, indem die besondere Gestaltung dieser Ansicht daraus entsteht; aber das eigentlich für die Kunst entscheidende Innere davon muß doch eben immer das Poetische seyn. Es thut daher sowohl dem Sinne für die Kunst als dem für die Religion Eintrag, wenn man ein Werk der Poesie als ein dogmatisches oder liturgisches benutzen will. Aus der Andacht zum Kreuze, als Kunstwerk betrachtet, würde z. B. etwas ziemlich Schales werden, wenn man sich daraus nur die Lehre ziehen wollte, daß Gott sich auch des größten Sünders wunderbar erbarme; ja, es könnte sogar für die Religion gefährlich werden, wenn man die Fabel des Stücks noch buchstäblicher auslegte, wie der Held durch eine recht deutliche Fügung bis auf das Äußerste menschlicher Laster getrieben, dabei immer durch die Wunderkraft heiliger Symbole erhalten und endlich durch ein Wunder verklärt wird. Daher auch einige, die mehr Moral in der Religion suchen, dieses Stück eben so sehr verabscheuen, wie andere, aus Sehnsucht nach dem Mystischen, welches sie in die physische Wunderkraft setzen, es vergöttern. Über die höhere Einheit der Kunst und Religion wäre hier zu weitläufig zu sprechen; es wird sich darüber viel ergeben, wenn man dem, was oben vom Drama im Allgemeinen gesagt worden ist, weiter nachdenken will. Ob aber die Religion als Stoff und besonderes Motiv in die dramatische Poesie eintreten soll, das hängt besonders davon ab, inwieweit sie in die Gestalt des äußeren wirklichen Lebens mit eingegangen ist.

Wo ſie ſich in das innerſte Gefühl zurückzieht, da wird man es für unheilig halten, ſie mit der geſammten äußeren Erſcheinung des Lebens durch Darſtellung zu verflechten; hat doch Luthers Erſcheinung auf unſern Theatern bei den Meiſten großen Anſtoß erregt. Wo ſie dagegen bis ganz in das äußere Leben vortritt, da kann ſie auch natürlich auf dem Theater einheimiſch werden, und wiederum nimmt ſie auf demſelben die ganze äußere Geſtalt der Wirklichkeit an, fällt dadurch der Kunſt anheim und löſt ſich von ihrem urſprünglichen Boden ab. Selbſt die eigentlich geiſtlichen Schauſpiele nehmen nothwendig dieſen Weg. So wie aber die Religion ſich auf die Weiſe in das Gebiet der Kunſt begibt, ſo muß ſie auch unter die beſondern Begriffe treten, welche nur für das wirkliche Leben als beſtimmend aufgeſtellt werden, wie Liebe, Ehre und ähnliche. Ihre Darſtellung wird daher allegoriſch und das um ſo mehr, je weiter ſie von den Einzelnheiten des wirklichen Lebens, weiter nämlich als jene anderen, die täglichen Lebensverhältniſſe beſtimmenden Begriffe abſteht. Denn die äußere Darſtellung eines für ſich durch Reflexion abgeſonderten und frei ſtehenden Begriffs kann nicht anders als allegoriſch ſeyn. In dieſem Sinne muß Rec. auch die Andacht zum Kreuze, ihrer künſtleriſchen Hauptbedeutung nach, ein allegoriſches Werk nennen, und kann keineswegs den überwiegend myſtiſchen Charakter darin finden, welchen viele dieſem Stücke zuſchreiben. Die meiſten ahnen freilich überhaupt erſt dann, daß es im menſchlichen Gemüthe etwas My-

ſtiſches giebt, wenn das Myſtiſche anfängt ſich in die Elemente und Beziehungen aufzulöſen, in deren voller Zuſammenwirkung es allein beſteht, und wenn es ſich dadurch eben in Allegorie verwandelt. Wo alles ſo in äußere Erſcheinung und begrenztes Verhältniß übergegangen iſt, wie im Calderon, wo das Bedeutende und das Bedeutete ſich ſo beſtimmt von einander ſondern, da überwiegt offenbar die Allegorie. Das Myſtiſche iſt in der Kunſt mannigfach, und oft ſo darin enthalten, daß nur das tiefſte poetiſche Verſtändniß ſich deſſen bewußt wird, und wenn man es ſo nimmt, ſo iſt mehr Myſtik in Shakſpeare als im Calderon, obwohl jener den Meiſten viel weltlicher als dieſer ſcheinen wird. Vielleicht wird hier nicht alles ganz verſtändlich geworden ſeyn, doch will Rec. ſich begnügen, wenn er nur zum weiteren Nachdenken über dieſen Gegenſtand angeregt hat, den er an einem andern Orte weiter auszuführen gedenkt. Hier wünſchte er nur die verwirrenden Vorurtheile und Mißverſtändniſſe über das ſpaniſche Drama einigermaßen wankend zu machen. Er mußte dies um ſo mehr verſuchen, als Herr von Schlegel dieſe leicht noch beſtärken könnte, indem er mit Enthuſiasmus von dem religiöſen Schwunge des Calderon ſpricht, ohne doch das Weſentliche ſeiner Poeſie gehörig zu erwägen. Es iſt völlig daſſelbe, als wie man vor zwanzig, dreißig Jahren am Shakſpeare nichts weiter zu rühmen wußte, als die Menſchenkenntniß, die feine Pſychologie, und dergleichen Gaben, die zuverläſſig von ſelbſt kommen,

wenn nur erſt der Geiſt der Poeſie und der dramatiſchen Begeiſterung und Ironie gegenwärtig iſt. Und eben ſo iſt es auch völlig einerlei, ob man, wie vor einiger Zeit, häusliche Moral und Lebensweisheit aus dem Drama zu ſchöpfen ſucht, oder, wie jetzt, Religion und Glauben, den man ſich durch eine mißverſtandene Myſtik, welche die allegoriſche Hülle für den Kern nimmt, einzuzwängen ſucht. Wie endlich jene Hausmoral, welche das bürgerliche Schauſpiel eine Zeit lang uns vorſpielte, gerade dazu dient, den wahren moraliſchen Grund im Menſchen zu untergraben, ſo möchte es auch wohl mit dieſer Art von Religioſität nicht viel anders herauskommen; die daraus entſtandenen Nachahmungen bürgen ſchon dafür.

Doch wir ſind ſchon faſt von ſelbſt vom Calderon abgekommen und wollen nur noch hinzufügen, daß wir dem deutſchen Vaterlande zu der Bekanntſchaft mit dieſem Dichter und den Bearbeitungen deſſelben, wovon dem Herrn von Schlegel das erſte Verdienſt gehört, Glück wünſchen. Die angefangene treffliche Überſetzung von Gries iſt in aller Händen. Das darin überall ſichtbare geiſtreiche Verſtändniß, die Gewandtheit und Kunſt in dem Gebrauche der Sprache und die edle Treue verdienen dieſem Werke einen Platz unter den erſten dieſer Art, die wir beſitzen. Möge die Theilnahme des Publicums hier einmal nicht vorübergehende Liebhaberei ſeyn, ſondern den Überſetzer zur weiteren Verfolgung ſeiner Bahn fortwährend ermuntern. Auch der erſte Verſuch des Herrn von der Malsburg verdient alle Auf-

munterung. Dieſer geiſtreiche Überſetzer wird gewiß durch ein fortgeſetztes Studium der ſpaniſchen Sprache beſtimmter unterſcheiden lernen, was blos nationaler Sprachgebrauch, und alſo nicht wiederzugeben, und was wirklich poetiſcher Ausdruck iſt, der auch in unſerer Sprache den entſprechenden fordert. Er hat ſich bis jetzt noch bei ſchwierigen Wendungen zu viel Freiheiten zugegeben, und im Ganzen iſt er wieder nicht frei und mannigfaltig genug, ſondern zu gleichförmig im Ausdrucke. Doch läßt ſein Verſtändniß des Dichters und der ſchöne Enthuſiasmus, den er beſonders in der Vorrede zeigt, bei dem Talent, das die Überſetzung ſelbſt bekundet, viel Gutes von ihm erwarten. — Merkwürdig iſt es, daß die Äußerungen des Herrn von Schlegel über Calderon in Spanien ſchon einen Streit veranlaßt haben. Ein dort lebender Deutſcher hat ſie den Spaniern in ihrer Sprache bekannt gemacht, um ſie dadurch zu erinnern, was ſie an ihrem großen Dichter beſitzen. Dagegen hat ſich ein Spanier aufgelehnt, und von der platteſten, modernſten Anſicht aus ſeinen großen Landsmann nebſt deſſen fremden Verehrern angegriffen, ſo daß der Deutſche genöthigt worden jenen gegen ſein eigenes Volk zu vertheidigen.

Das deutſche Theater wird in der letzten Vorleſung faſt nur anhangsweiſe mitgenommen, und doch hätte der Verfaſſer hier gerade recht praktiſch wirken können, noch dazu in einem Fache, worin wir jetzt ſo ſehr eine Feſtſtellung des öffentlichen Urtheils bedür-

ſen. Die älteſten deutſchen Dramatiker ſind faſt nur genannt, und erſt von Leſſing an wird der Verfaſſer etwas ausführlicher. Wie er nun auf das Volksmäßige und darum Echte und Fruchtbare in jenen alten gar keine Rückſicht nimmt, ſo hat er auch Leſſing mit unbegreiflicher Kälte nach einer bloßen Vorausſetzung allgemeiner Regeln gemeſſen. Man kann faſt alles zugeſtehen, was der Verfaſſer zum Nachtheile der Leſſingſchen Stücke ſagt, und doch dem Nationalen darin eine liebevollere Behandlung wünſchen. Wer wollte der Minna von Barnhelm, der Emilia Galotti einen hohen poetiſchen Werth leihen? Dennoch iſt etwas darin, was uns immer anziehen und feſſeln wird. Es iſt die Wahrheit und Treue, die unbefangene Luſt an der Sache, noch nicht verkümmert durch jene vornehme Halbphiloſophie, welche die Deutſchen ſeitdem um die Hälfte ihrer Lebenskraft betrogen hat. Selbſt die einzelnen Vorzüge jener Werke, die wir uns jetzt ſo ſehr zurückzuwünſchen Urſache haben, die reine und edle Sprache, die Gewandtheit des Dialogs und mehr dergleichen, erwähnt der Verfaſſer kaum. Am meiſten müſſen wir uns wundern, daß er Nathan den Weiſen den übrigen Stücken ſo weit vorzieht; Rec. findet ihn ganz undramatiſch; der Zweck der Belehrung über einen allgemeinen Satz, und noch dazu einen Satz der gemeinen Aufklärung, läßt die Poeſie nicht aufkommen, die ſonſt in der Anlage der Handlung liegen mag. Von Seiten jener Gemüthlichkeit und Liebe zur Sache hätten auch manche Dichter

der ersten Göthischen Periode eine Anerkennung verdient, und es wäre wohl gut gewesen, diese Seite einmal herauszuheben zu einer Zeit, wo die roheste Unnatur auf dem Theater einheimisch wird. Durch Anforderungen an die Erfüllung irgend einer theoretischen Ansicht werden wir nichts bessern; soll unsere Bühne noch gerettet werden, so müssen wir zu allererst wieder dahin weisen, wo noch Wahrheit und lebendiges unverkünsteltes Gefühl lebte.

Es ist sehr zu bedauern, daß der Verfasser nach seiner eigenen Erklärung, sich nicht auf die Beurtheilung gleichzeitiger Schriftsteller, von Göthe an gerechnet, einlassen wollte. In einem Werke, woraus wir das Wesen der dramatischen Kunst lernen sollen, muß es uns wehe thun, wenn er uns sagt, das aus Göthe's Faust, wie wenig er auch theatralisch sey, sich unendlich viel Belehrung schöpfen lasse, und uns doch diese vorenthält. Er scheint den vertrauten Umgang, in dem er mit Göthe und Schiller gelebt, als einen Grund für sein Verfahren anzuführen. Der Rec., obwohl er eine so stolze Entschuldigung nicht vorzubringen hat, will es abwarten, ob er sonst etwa zu ausführlicheren Äußerungen über die dramatischen Werke dieser großen Dichter veranlaßt wird, und hier nur mit wenigen kurzen Andeutungen, die vielleicht aus dem ganzen Sinne dieser Recension ihr Licht bekommen, des Verfassers Urtheile begleiten. Auch hier sind von diesem nur die äußeren Verhältnisse von Göthe's Werken aufgefaßt worden. Es

ließe ſich viel über die Compoſition des Götz von Berlichingen ſagen, und viel daraus für die Kunſt lernen. Das Werk hat eine große dramatiſche Kraft, und dieſe faſt ganz erhalten, ungeachtet des Schadens, den ihr die allgemein belehrende Beziehung, die dem hiſtoriſchen Stoffe gegeben iſt, hätte thun können. Ohne dieſe wäre jedoch die ſentimentale Epiſode von Weißlingen und Maria vielleicht nicht ſo unverhältnißmäßig hervorgetreten. Über Clavigo und Stella können wir dem Verfaſſer im Allgemeinen beiſtimmen. Warum mag er aber der Geſchwiſter hier nicht erwähnt haben, eines kleinen Stückes, deſſen Charakter jetzt wohl von den Meiſten mit der Kotzebuiſchen Manier verwechſelt werden dürfte, und das eben recht lehrreich hätte werden können, wenn die feine und doch ſo ſcharfe Grenze gezeigt worden wäre? Bei der Iphigenia ſollte man nicht das Vorurtheil unterſtützen, daß ihr Charakter ſo ganz griechiſch ſey, wenngleich der Verfaſſer ſie nur einen Nachhall der griechiſchen Tragödie nennt. Ihr eigenthümliches und ohne Zweifel höchſt preiswürdiges Verdienſt findet Rec. in dem, was gerade recht modern iſt, in den inneren Beziehungen der Gemüther zu einander, und der ſich von ſelbſt blos durch dieſe Charakterverhältniſſe einſtellenden Auflöſung. Dieſes Element gehört urſprünglich dem Roman, in deſſen Geiſte ſich bisher unſer Drama vorzugsweiſe geſtaltete, und beſonders nach des Rec. Meinung das Göthiſche. Den Taſſo hält derſelbe nächſt dem Götz für das am meiſten dramatiſche dieſer Werke, die

gemeine Anſicht möge auch noch ſo verſchieden darüber urtheilen, und eben deshalb auch für theatraliſch; denn, wie ſchon geſagt, den Unterſchied zwiſchen dem Dramatiſchen und Theatraliſchen, den der Verfaſſer geltend machen will, kann er nicht anerkennen. Der Gegenſatz zwiſchen Hof- und Dichterleben, den der Verfaſſer hier als das Thema anſieht, reicht freilich nicht hin. Der tragiſche Grund dieſes Stückes liegt wohl darin, daß eben die Eigenthümlichkeit, die zarte Organiſation, welche das große Dichtertalent des Taſſo ausmacht, ihn zugleich im Leben in die kleinlichſte Empfindlichkeit und Haltungsloſigkeit ſtürzt, und daß ſich in ſeinen äußeren Verhältniſſen am Hofe beides durch einander entwickeln, aber auch wieder aufreiben, und ſo ſeinen Geiſt zum Opfer ſeiner eigenen Schönheit machen muß. Wäre nicht bei der Ausführung auch hier dem Princip des Romans ein gewiſſes Übergewicht verſtattet, wäre die Handlung nicht ſo ganz innerlich und träte nur etwas mehr in äußere Geſtaltung, würde uns endlich bei dem ſchmerzlich bitteren Untergang Taſſo's die Unſterblichkeit ſeines Dichterruhms mehr vor Augen gehalten, ſo würde dieſes Werk auch auf dem Theater lebhafter wirken, als es pflegt. Im Egmont wird die hiſtoriſche Kraft, mit welcher das Stück beginnt und zuerſt angelegt zu ſeyn ſcheint, durch die ſonſt ſo liebliche Epiſode von Klärchen und den allegoriſch idealiſirenden Schluß nicht erhöht. Die kleineren Stücke bezeichnet der Verfaſſer ſehr richtig, und Rec. geſteht, daß er in dieſen oft am meiſten

das Wesen dieses unbegreiflichen, unkräftigen Genius erkennt. Überhaupt wird man nicht bemerken, daß hier nur von der dramatischen Bestimmung dieser Werke die Rede ist, und wenn dafür manches zu wünschen wäre, vieles auf Rechnung der Zeit und der historischen Entwickelung dieses seltenen Geistes kommt, deren allgemeine Bedeutung eine tiefere Betrachtung für sich erfordert. Am meisten ist dies zu beachten beim Faust. Unser Verfasser hat gewiß Recht, wenn er sagt, dieses Werk bleibe ein Bruchstück, und es liege in seiner Natur es zu bleiben. Aber es hat sich sonst wieder ganz in den Gegenstand verloren und diesen für den poetischen Sinn genommen. Rec. kann nicht leugnen, daß ihm die zwei allgemeinsten Bestandtheile, nämlich der Geisteszustand des Faust, der ihn durch geistige Unstillbarkeit zur Zauberei und dem Teufelsbunde treibt, und die besondere Handlung, das Verhältniß zu Gretchen, nebst allem was daraus erfolgt, fast zu sehr auseinanderzufallen scheinen. Daher will das Ganze weder dramatische Rundung noch einen tragischen Schluß annehmen. Wollte man glauben, daß Faust auch ohne Bekehrung zu retten sey, was man aus dem Prologe ziehen könnte, so würde das Werk unfehlbar aus der tragischen und überhaupt mystischen Bedeutung in eine ganz andere Stufe der Weltbetrachtung sinken. Geht er aber verloren, so scheint es daß seine besonderen Verschuldungen an Gretchen und Valentin hierbei mehr den Ausschlag geben, als die Teufelsbeziehung, von welcher wir dann nur sehen,

wohin sie im zeitlichen Leben führen kann. Wie manches ließe sich an diese Betrachtung anknüpfen! Warum konnte z. B. Göthe den Kasperle nicht gebrauchen! Warum erscheint Wagner nur als Episode? Warum ist Faust, besonders anfänglich, bei Gretchen ein so ganz anderer Mensch als sonst? Doch wir erinnern uns unseres Vorsatzes. Hoffentlich wird man den Rec. nicht mißverstehen, wenn er noch sagt, daß er seine Bewunderung dieses fast unerhörten Werkes nur unterdrückt, weil sie nicht hieher gehört, indem er es hier für sein einziges Geschäft halten muß, alles auf den wahren Grund der dramatischen Kunst zurückzuführen, und daß er sehr wohl einzusehen glaubt, wie jene Beschaffenheit des Gedichts, die es nicht ganz dramatisch werden *läßt*, von einem anderen Standpuncte aus zu erklären und zu rechtfertigen seyn werde.

Über Schiller ist Rec. mit dem Verfasser in vielen Puncten einig: denn wiewohl man auch hier wenig über die dramatische Bedeutung erfährt, so geht es doch bei diesem Dichter noch am ersten an, sich blos an die besonderen Beziehungen seiner Stücke zu halten, weil er wirklich selbst nie sich davon losmachen konnte, persönliche Stimmungen oder Einsichten dadurch ausdrücken zu wollen. Niemand verkennt wohl in den Werken seiner ersten Periode, den Räubern, Kabale und Liebe und Fiesko die Bitterkeit, mit welcher er gegen gewisse bestehende Verhältnisse bald einen allgemein menschlichen, bald einen republicanischen Freiheitssinn durchsetzt. Der

Schluß eines jeden dieſer Stücke wird unerfreulich, ja beleidigend durch den Unmuth, mit welchem der Dichter ſich und andere abſichtlich kränkt. Daß Don Karlos ganz didaktiſch ſeyn will, ſagt auch unſer Verfaſſer mit Recht; wir ſehen aber auch hierin noch die alte Stimmung, er verletzt in ſeinen Lieblingsperſonen mit einer unverkennbaren Leidenſchaft ſich ſelbſt. In den ſpätern Werken hat ſich dieſes perſönliche Streben nur auf etwas anderes gewandt, nämlich von dem Stoffe der Handlung auf die Form und Theorie des Drama. Im Wallenſtein wollte er offenbar die nun in Schwung gekommene Idee des ſogenannten Schickſals durchführen. Das Streben nach hiſtoriſcher Gründlichkeit, deſſen unſer Verfaſſer bei dieſem Stück erwähnt, geht mehr auf die Nebenumſtände als auf die Hauptſache, welche, wie ſelbſt der Charakter des Helden, bekanntermaßen gar nicht hiſtoriſch treu gefaßt iſt. Das Uebel beſteht hier eben darin, daß der hiſtoriſche Stoff dem Dichter eigentlich nicht genügte, daß er immer noch etwas Idealiſches dabei haben wollte, was ihm ſelbſt der nach ſeinen Abſichten modificirte Hauptcharakter und der allgemeine Gedanke des Schickſals nicht vollſtändig leiſten konnte, weshalb er noch der dem Ganzen ſehr ungleichartigen und manches Unſchickliche mit ſich führenden Liebesgeſchichte bedurfte. Wie anders, wenn er ſtatt des fingirten Schickſals ſeiner wenigſtens halb fingirten Lieblingsperſonen das wahre Schickſal Deutſchlands und der Welt im dreißigjährigen Kriege vor Augen gehabt hätte! Indeſſen

ſteht Rec. nicht an, den Wallenſtein dennoch allen übrigen Schillerſchen Tragödien vorzuziehen, und zwar weil er, neben jenen willkürlich vorgeſetzten Abſichten, ſich am meiſten in der natürlichen modernen Stimmung hält. Es erfolgt nämlich auch hier eigentlich alles aus der mehr romanartigen Entwickelung der Charaktere untereinander, welche zwar macht, daß die äußere Handlung in dem großen Umfange der drei Theile ſehr zuſammenſchwindet, aber uns doch immer etwas Unbewußtes, Wahres giebt, und der ſentenzreichen Manier des Dichters ſehr günſtig iſt. — Da hier einmal vom Hiſtoriſchen die Rede war, ſo wollen wir gleich auf Schillers letztes Stück, den Tell kommen, deſſen hohes Lob bei unſerem Verfaſſer Rec., wie er aufrichtig geſtehen muß, nicht begreift. Die Abſicht des Dichters war hier offenbar auf das Hiſtoriſche gerichtet, wozu ihm Shakſpeare, wie zu dem Schickſal im Wallenſtein die Bekanntſchaft mit den Alten, den Anlaß geben mochte. Der Anfang des Tell hat auch einen raſchen Fortſchritt, und man fühlt ſich mit Zufriedenheit im hiſtoriſchen Elemente. Aber nun kommt wieder die Sehnſucht nach dem Idealen in den Beiwerken und der Liebesgeſchichte, und was noch weit ſchlimmer iſt, eine alles verwirrende ſkeptiſche Anſicht der Thaten des Helden, die zuletzt durch den ganz willkürlich herbeigeführten Contraſt mit dem Johannes Parricida durchgeſchnitten werden ſoll. Dadurch ſchwindet der dramatiſche Sinn gänzlich, und das Stück wird, nach des Rec. Meinung, zu einem der

ſchwächſten. Shakſpeare hätte wahrſcheinlich eine ſo fabelhafte, volksmäßig idealiſche Geſchichte niemals zum Hauptgegenſtande eines hiſtoriſchen Stückes gemacht, und ſie höchſtens mit in den Verlauf eines größeren hiſtoriſchen Zuſammenhangs aufgenommen, eben wie die der Jungfrau von Orleans. Aber gerade dieſe ungünſtige Beſchaffenheit war es, wodurch Schiller gereizt wurde. Seine Jungfrau von Orleans rührt eben aus dieſer Neigung zu einem ganz undramatiſchen und unpraktiſchen Idealiſiren der Geſchichte. Seine Abſicht war hier das ſogenannte Romantiſche, wie es ihm in den unbeſtimmten Bildern, welche die neu aufgewachte Neigung dazu ſkizzirt hatte, dunkel vorſchweben mochte. Dieſes Stück ſchwebt daher ſelbſt großentheils in der Luft, beſonders ſchadet ihm die ganz willkürliche Annahme des Wunders, die ohne Zweifel niemand durch die Kraft der Darſtellung überzeugt. Aber eben dieſes Spiel mit dem halb Wahren und halb Unwahren reizt die Menge, weshalb das Stück viel Glück machte, und doch muß es ſich leider heut zu Tage auch durch den bis zum Unſinn ausgeputzten Krönungszug in der allgemeinen Gunſt erhalten. Über dieſes unter den Schillerſchen Stücken hat unſer Verfaſſer am gründlichſten geſprochen. Die Maria Stuart möchten wir dem Wallenſtein am nächſten ſtellen, ungeachtet des Unſchicklichen in manchen Zügen, welches der Verfaſſer mit Recht tadelt, und wozu man freilich noch manches hinzurechnen könnte. Der Dichter iſt hier wieder mehr auf ſei-

nen alten Standpunct zurückgekommen, und malt dem auch wieder seine Contraste in grelleren Farben. Die Parteilichkeit für die Maria, welche sich sogar noch durch die damals erwachte spielende Neigung für die Formen des Katholicismus verstärken muß, zeigt sich am deutlichsten in dem die Elisabeth mit Bitterkeit strafenden Schlusse, den unser Verfasser mit Recht anmerkt. Wir finden darin eine Wiederkehr des alten Unmuths, so wie auch am Ende des Wallenstein, wo Octavio auch so unselig verlassen und verstoßen stehen bleibt. Solche gerechte Gewaltstreiche zeigen, daß Schiller nie recht den Schluß finden konnte, weil er den rechten dramatischen Gesichtspunct nie rein auffaßte. Er muß daher immer auf einen Contrast überspringen, wie auch im Tell. Bei der Braut von Messina hatten ihn die verschiedenen theoretischen Absichten so bedrängt, daß er sie alle auf Einmal anwenden wollte, antikes Schicksal und romantische Freiheit, Heidenthum und Katholicismus, rohe Kraft und Idealität. Jetzt ist wohl niemand mehr im Zweifel über das Resultat, welches auch unser Verfasser richtig bezeichnet.

Schiller gehört, wie Göthe, zu den Männern, auf welche die deutsche Nation stolz ist, ja die ihr heilig seyn müssen. Die Bemerkungen, welche der Zweck dieser Blätter hier unentbehrlich machte, werden ohne Zweifel der allgemeinen Verehrung nicht im geringsten anstößig oder hinderlich seyn. Der Gang der deutschen Bildung in dem letzten halben Jahrhundert ist so eigen-

hümlich, daß er nach allen Seiten erwogen werden muß, wenn der Werth eines einzelnen Moments darin feſtgeſtellt werden ſoll. Anders iſt es, wo von der Einſicht in eine beſondere Gattung der Kunſt nach ihrem Weſen für ſich die Rede iſt, und der Verfaſſer hat ſich ja auch nur wegen ſeiner perſönlichen Bekanntſchaft nicht tiefer in die Beurtheilung dieſer Dichter eingelaſſen. Aber auffallen muß es uns, daß er von Tieck gänzlich ſchweigt, ihn nicht einmal dem Namen nach erwähnt. Sollte dies etwa aus der noch engeren Freundſchaft zu erklären ſeyn, in welcher er mit dieſem Dichter gelebt hat? Oder wäre Tieck mit verſteckt unter den ausgezeichneten Talenten, welche nach S. 425 ſich in das romantiſche Schauſpiel geworfen, aber es meiſtens in einer Breite genommen haben, die nur dem Roman erlaubt iſt, unbekümmert um die Zuſammendrängung, welche die dramatiſche Form durchaus erheiſcht? So kurz ließe ſich denn doch wohl das Urtheil über ihn nicht abmachen, zumal wenn man, wie der Verfaſſer am Ende ſeines Werkes, den Deutſchen zeigen will, von wo eine neue Belebung ihrer Bühne wieder ausgehen müſſe. Jener Ausſpruch könnte auch wohl nur die Genovéva treffen; denn Zerbino und Octavianus machen überhaupt keine eigentlich dramatiſchen Anſprüche. Bei einem Werke aber wie Genoveva, von der Tiefe, dem inneren Leben, der echten volksmäßigen Begeiſterung, und ſelbſt dem Einfluß auf unſere Literatur, ſollte man denn doch wenigſtens nach den Gründen ſuchen, warum es ſich nicht

ganz dramatiſch geſtalten wollte, und man würde dies nicht ohne Frucht für die Belehrung, die man hier zu ſuchen verbunden war, unternommen haben. Wenn es die Sache des Rec. ſeyn könnte, noch weiter über den Stoff hinauszugehen, den er beim Verfaſſer vorfand, als er bisher hat thun müſſen, ſo würde es ihm gründlich vorhalten können, daß jener Tadel alle andere Dramen Tiecks, als den Blaubart, den geſtiefelten Kater, und ſelbſt die verkehrte Welt gar nicht trifft. Dieſen Stücken, beſonders den beiden erſten, fehlt nichts um dramatiſch zu ſeyn, und es kann nur dem traurigen Geiſte, der jetzt die deutſchen Schaubühnen beherrſcht, zugeſchrieben ſeyn, daß ſie nicht wirklich aufgeführt werden. Um der vornehmen Oberflächlichkeit der Kenner zu genügen, müßten ſie nicht volksmäßig original, ſondern entweder Nachahmungen ausländiſcher Manier, oder Verſuche nach einer einſeitigen und an ſich leblosen Theorie des Romantiſchen ſeyn; der Menge dagegen würden ſie gefallen, wenn ſie nur Opernunſinn enthielten, und dann würde keine äußere ſcheinbare Schwierigkeit die Directionen abſchrecken.

Die Periode des bürgerlichen und rührenden Schauſpiels ſchildert unſer Verfaſſer, wie ſie es verdient. Das neue Unheil, das ſeitdem über uns eingebrochen iſt, konnte er freilich nicht vorausſehen. Es iſt leider dahin gekommen, daß man, auch ohne allen Anſpruch auf einen höheren, moraliſchen oder künſtleriſchen Standpunct, die baare Aufdeckung deſſen, was in der menſchlichen

Natur zugleich verabſcheuenswürdig und gemein iſt, für tragiſch genommen hat. Das arme, von den Deutſchen ſo lange gemißhandelte Schickſal hat ſich endlich bequemen müſſen ſich in den unwiderſtehlichen Trieb zum Verbrechen zu verwandeln, der die verwilderte Phantaſie des für, das Hochgericht reifen Menſchen hinreißt, und wovon wir ſo manches Beiſpiel in Criminalacten leſen; und dazu muß es gar noch einer ſeltſamen Art von Moral dienen, nach welcher Verbrechen durch Verbrechen gebüßt werden. Was hierin anziehen kann, das iſt nur die allerroheſte Art des Intereſſanten, welche auch die Menge nach den Richtplätzen lockt. Auch Liebe aus gemeiner Eitelkeit und ihre natürlichen Kränkungen müſſen aus demſelben Grunde tragiſche Motive werden. Dazu kommen Charaktere, die keine ſind, und Verſe, die keine ſind, Compoſitionen, wo der Zufall dem Schickſal wacker in die Hände arbeitet, und eine ſchülerhafte, oft ſogar grammatiſch unrichtige Sprache. Wie ſehr der Zuſtand unſerer Schaubühnen das Aufkeimen des Guten in dieſer Kunſt hindert, hat unſer Verfaſſer ebenfalls mit Recht bemerkt. Seitdem die Theater an den meiſten Orten Staatsanſtalten geworden ſind und durch Officianten, nach Art anderer nützlicher Inſtitute, beſorgt werden, können wir kaum noch auf die einzige wahrſcheinliche Rettung der Kunſt durch geniale Privatunternehmungen hoffen. Elende franzöſiſche Albernheiten nebſt ſinn- und ſittenloſen Tänzen beherrſchen eigentlich unſere Bühnen, das Edlere wird mehr und mehr verdrängt. Unter unſeren

Schauspielern sind noch wenige, welche einige von den Haupteigenschaften haben, die der Künstler haben muß; das, was ihn macht, hat fast keiner. Aber es ist nicht ihre Schuld. Wo es keine lebendige dramatische Poesie giebt, wo es kein Publicum giebt, das dafür als für eine Nationalangelegenheit begeistert wäre und sich auch nur einigermaßen einen Tact für das Rechte gebildet hätte, woher sollen da die Schauspieler ihre Begeisterung nehmen? Bei solchen Umständen ist es zu fürchten, daß die Afterweisheit der Zeit Vorwand genug finden möchte, ihre Lust am zerstörenden Verbessern auch hieher zu wenden, und das Theater als etwas ganz Entbehrliches, ja wohl gar als etwas der reinen Bürgertugend und der Frömmigkeit der Besseren Nachtheiliges zu schildern.

Unser Verfasser weist mit Recht auf die deutsche Geschichte, als das Feld, auf welchem die wahren Lorbern für unsere Dichter noch zu brechen sind. Aber ach, an den Gegenständen liegt es nicht, sondern an unserem ganzen Thun und Treiben! Könnten wir nur der eitlen Vielwisserei entsagen und uns mit voller Begeisterung einem für groß und edel erkannten Streben weihen! Eine Stelle kann der Mensch doch nur in der Welt ausfüllen. Wie mancher hätte vielleicht der ganzen deutschen Poesie einen neuen Schwung und dadurch der ganzen Nation ein frisches Leben gegeben, wenn er nicht für besser gehalten hätte, in hundert Fächern ein vornehmer Dilettant als in einem ein volksmäßiger Meister

zu seyn! Bei uns hat man gewonnen, wenn man Ansehen genug hat, über diesen und jenen Gegenstand seinen gewichtigen Ausspruch zu geben und eine unmögliche Universalität ahnen zu lassen. Daher ist unsere Theilnahme überall getheilt und ohne wahre Hingebung; und so werden wir bald auf der Bahn einer allseitigen Bildung der Barbarei frisch entgegenwandeln. Darum müssen wir überall auf das Volksmäßige und echt Eigenthümliche verweisen, das nicht einmal verstanden werden kann ohne treue Hingebung und weise Beschränkung. Und weil die Wahrheit überall an und für sich dieselbe ist, so müssen wir auch in den mannigfaltigsten Gestaltungen der Kunst alles zur einfachsten Einsicht zu erheben suchen, wozu der Rec. hier einen geringen Beitrag zu geben versucht hat.

Willkommen sey uns darum auch der Verfasser des beurtheilten Werkes auf deutschem Boden! Von früh an hat er mit ruhmwürdigem Bestreben das Echte und Wahre gegen die verwirrenden Einflüsse einer verbildeten Zeit durchzusetzen gesucht. Genug, um seinen Namen unvergeßlich zu machen, verdankt die deutsche Nation schon jetzt seinen glänzenden, durch wahre Gelehrsamkeit unterstützten Talenten, und vielleicht hat sie noch mehr, da er sich aufs neue ihr angeschlossen hat, von ihm zu hoffen. Vielleicht erhält sie von ihm sogar das längst versprochene große Geschenk eines echten epischen Gedichts, wovon sein Anfang des Tristan eine so gerechte als hohe

Erwartung erregt hatte. Doch wir dürfen nicht wagen uns zum Dolmetscher allgemeiner Wünsche aufzuwerfen, und können nur überhaupt dem Vaterlande Glück wünschen, das einen solchen Geist wieder ganz zu eigen gewonnen hat.

X.

Über die älteste Ansicht der Griechen von der Gestalt der Welt.

Der Gegenstand, welchen die Überschrift dieses Aufsatzes ankündigt, ist bei der vielfachen Bearbeitung der alten Geographie und Mythologie in den neuesten Zeiten so oft vorgekommen und scheint so bis in das Kleinste untersucht zu seyn, daß ich sehr fürchten müßte durch eine abermalige Behandlung desselben meine verehrten Hrn. Zuhörer zu ermüden, wenn es meine Absicht wäre ihn hier vollständig auszuführen. Ich will aber auch nur gewisse Seiten desselben herausheben, theils um manche verbreitete Ansichten darüber nach meiner Meinung zu verbessern, theils um an einem Beispiele zu zeigen, wie schwierig das Verständniß von alten Volksmeinungen ist, die auf ganz anderen Gründen beruhen, als unsere gegenwärtigen Überzeugungen über ähnliche Gegenstände. Wer sich aber nicht in eine solche ganz fremde Art zu sehen und sich das Gesehene auszubilden hineindenken

kann, der wird auch nie den richtigen Sinn für Mythologie *) und selbst nicht einmal für die Geschichte, zumal die innere Geschichte des menschlichen Geschlechts erlangen. Denn was nach unserer Denkungsart an den Thatsachen wahr ist, das ist es nicht immer auch nach dem Sinne der Völker, bei welchen sie geschehen sind, und wir erhalten selbst diese Thatsachen nie rein, sondern die Kunde davon ist immer schon durch die Gemüther vergangener Geschlechter hindurchgegangen. Hiedurch geschieht es, daß bei sehr entfernten historischen Gegenständen, und vollends bei mythologischen, die heutigen Ansichten oft in ein ganz grundloses Schwanken gerathen. So wollen einige nicht blos die Mythologie, sondern selbst die älteste Geschichte für bloße poetische Allegorie gehalten wissen. So wird derselbe Herakles, dessen Nachkommen den Peloponnes eroberten, zu einem blos ersonnenen Ideal männlicher Kraft, die Geschichte des Moses zu einem spät erfundenen Epos, die beiden ersten Könige Roms zu einem allegorischen Contraste. Auf der anderen Seite werden die Erfahrungskenntnisse und Ansichten der ältesten Menschen nach dem Maßstabe unseres eigenen trockenen Verstandes gemessen, welchen wir, freilich stolz genug, jenen nur in einem sehr geringen Maße zuschreiben können, und dieser Fehler verleitet uns, ihnen

*) Polybius züchtigt den Eratosthenes für ein solches unpoetisches und unhistorisches Wesen, und an seiner Genauigkeit ärgert sich selbst Strabo.

allenthalben ganz bestimmte und begrenzte Vorstellungen, welche dann wohl überraschend dürftig ausfallen müssen, unterzulegen, wo ihrer Sinnesart nach nur von unbestimmten Phantasien die Rede seyn kann. Denn bei den Ansichten der ältesten Völker von dem Ganzen der Welt und ihrem Zusammenhange lag ja nicht sowohl zum Grunde das Bestreben, die ausgemittelten und festgestellten Erfahrungen über einzelne Gegenstände unter Begriffe zu ordnen, als vielmehr ein Drang die Bedürfnisse ihrer Phantasie und deren kosmologische und religiöse Ideen in der Welt und im Leben zu verwirklichen. Man kann ihnen daher wohl kein größeres Unrecht thun, als wenn man alle ihre Unwissenheit in Verhältniß gegen unsere Kenntnisse blos auf ihre sogenannte liebenswürdige Einfalt schiebt, die eine wahre Albernheit gewesen seyn müßte, wenn sie sich bei ihren wunderlichen Vorstellungen vom Weltgebäude nichts anderes gedacht hätten, als was die dürren Worte, ohne Phantasie aufgefaßt, besagen.

Ich gestehe, daß ich diesen Fehler in einem hohen Grade einem sonst um diesen Theil der Alterthumskunde höchst verdienten Mann, dem würdigen Voß zuschreiben muß. Wie er im Christenthum den Protestantismus übertreibt, so will er auch im Alterthum gegen alles protestiren, was nicht ganz bestimmte Vorstellungen zuläßt. Die homerische und hesiodeische Weltansicht vergleicht er mit dem glatten Mährchen von einem Schneidergesellen, der bis dahin gewandert sey, wo die Welt mit Brettern

vernagelt ist, und sich am aufgehenden Mond die Finger verbrannt habe. Und bei der Ausführung jener Gegenstände, auf die er einen vorzüglichen Fleiß gewandt hat, im Einzelnen, bestimmt er alles so genau, daß nur Zahl und Maß fehlt, wodurch er oft gezwungen wird den in den Urkunden aus wesentlichen Gründen fehlenden Zusammenhang vermittelst eigener, wenn gleich unbewußter Fictionen zu ergänzen. Die Genauigkeit ist eine Tugend, wo sie Stoff vor sich hat; wo aber dieser unbestimmt ist, da wird sie selbst wieder ungenau. Sey auch Hermann in seinem unwilligen Ausdrucke zu hart, so müssen wir ihm doch in der Sache Recht geben, wenn er in seiner Epistel an Ilgen vor den homerischen Hymnen, nachdem er dem Verfasser der mythologischen Briefe mehrere Fehler der Kritik vorgeworfen, hinzufügt: sed haec ablegemus ad Homericos illos et Hesiodeos terrarum orbes, ad amussim in tabula descriptos et angusto cinctos amne Oceani. Mihi quidem non tam mirum videtur, ab uno talia excogitari, quam miserandum, a multis credi.

Es ist gewiß zu Homers Zeiten keinem Menschen eingefallen zu bedenken, was nun wohl unter der Erde, wo sie zu Ende sey, gefunden werde, und es giebt auch weder bei ihm noch beim Hesiodos irgend eine Stelle, wodurch sich Vossens Behauptung, die Erde sey für eine auf der dicken Dunstluft schwebende Scheibe gehalten worden, beweisen ließe. So etwas zu erfinden, dazu gehört schon eine philosophirende Reflexion, welche sich

ist bei Lyrikern und Philosophen findet. Man muß ber den Geist der ersten philosophischen Bestrebungen, er sich oft mit ganz mechanischen Erklärungen begnüg- : und sehr früh in die Lyrik, beim Euripides aber erst ı das Drama überging, nie mit dem mythologischen erwechseln, der von einer ganz anderen Richtung her- ommt. Homer und Hesiodos unterschieden eigentlich die rde gar nicht von dem, was unter oder über ihr seyn öchte. Darum ist sie selbst oberhalb der Sitz der ötter, θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί, wie Hesiodos in der heogonie sie nennt, und inwendig ist sie die Unterwelt, as Reich des Aides. Den Tod und besonders die Ver- esung in der Erde bildeten sie sich zu diesem Reiche us. Darum stehen Ais und Persephone in so genauem erhältniß mit Demeter, der Göttin der fruchtbaren rde. Wenn es heißt ὑπὸ γῆς, so ist das unter der berfläche der Erde, und gleich da lassen manchmal die ichter schon nicht blos die Unterwelt, sondern sogar den artaros anfangen. Es ist also nirgend eine bestimmte orstellung von einer Scheibe, und konnte auch gar icht seyn, denn das unbestimmte Dunkel unter der Ober- äche der Erde hätte damit aufgehört. Nur so viel be- erkten sie wirklich, oben war es hell, unten dunkel, ben war Leben, unten Tod; alles übrige bildete sich ie Phantasie nicht aus Erfahrungen und Vermuthun- en, sondern aus den Ideen des Lebens und des Todes berhaupt.

Solche Ideen nun bestimmten auch selbst ihre An-

sicht dessen, was sie wirklich oberhalb der Erde wahrnahmen. Es ist bekannt, daß sie statt der Weltgegenden nur zwei Richtungen auf der Erde unterschieden, πρὸς ζόφον und πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε. Daraus macht Voß eine Nord- und eine Südhälfte, und um diese unter sich gleich zu machen, scheut er sich nicht dem Homer die Kenntniß des Stromes Phasis, der nirgend bei demselben vorkommt, und selbst die spätere Meinung, dessen Einströmung in das Meer sey den Säulen des Herakles gegenüber, anzudichten. Ein Gegner in den Heidelberger Jahrbüchern behauptete dagegen, dem Homer habe der tägliche Sonnenlauf die Erde in eine Ost- und Westhälfte getheilt, wofür aber auch nicht einmal ein Scheinbeweis in Worten beizubringen ist. Keines von beiden ist, genau genommen, richtig; sondern aus allem ergiebt sich, daß man nur zwei unbestimmte Richtungen annahm, wovon die eine dem Tage und dem Leben, die andere der Nacht und dem Tode, der Vergangenheit u. s. w. gehörte. Der Morgen fällt darin mit dem Tage, der Abend mit der Nacht zusammen. Voß selbst beweist in den mythologischen Briefen, daß Ἠώς eigentlich die Göttin des ganzen Tages war; dennoch bedeutet sie eben wegen dieser Vermischung vorzüglich den Morgen; ἕσπερος dagegen, eigentlich der Abend, wird sehr häufig für Nacht gebraucht, ja der Gott der Unterwelt beim Sophokles im Oed. tyran. ἕσπερος θεὸς genannt. Boreas und Zephyros wehen Il. IX, 5. beide aus Thrakien her, welches dem

Homer, den wir uns doch in Jonien denken müssen, gar nicht gegen Westen, sondern gerade im Norden lag. Ja Aristoteles sagt Polit. IV, 3 fgd. ausdrücklich, einige hielten die Aristokratie und die Verfassung, die er πολιτεία nennt, nur für Abweichungen, jene der Oligarchie, diese der Demokratie, ὥςπερ ἐν τοῖς πνεύμασι, τὸν μὲν ζέφυρον τοῦ βορέου, τοῦ δὲ νότου τὸν εὖρον. Daher kommen denn auch die höchst schwankenden Erwähnungen eines Teiches, aus welchem Helios jeden Morgen emporfahre, und wobei ursprünglich ganz gewiß nicht an das kaspische Meer gedacht war. Es war vielmehr zuerst ein ganz mythisches Bild, welches man bei späterem Forschen freilich an wirkliche Gegenstände anzuknüpfen suchte. Nicht anders ging es mit der Quelle der Sonne, welche Herodot. IV, 181. bei den Ammoniern, Plin. HN. V, 5. in Cyrenaica findet. Äschylos dagegen scheint sie zu den Äthiopen zu setzen, indem Prometheus der Jo, indem er ihre künftigen Wanderungen vorherverkündigt, im Prom. dieses Dichters V. 807 sagt: τηλουρὸν δὲ γῆν | ἥξεις, κελαινὸν φῦλον, οἳ πρὸς ἡλίου | ναίουσι πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ. Er meint aber damit nichts weiter als, ganz mythisch gedacht, die Sonnenseite der Welt, und daß man keinen bekannten Gegenstand darunter zu suchen habe, zeigt am besten die Vergleichung des Gegentheils beim Sophokles, der in einem Fragment bei Brunk, S. 696, den Ort bezeichnet, wohin Boreas die geraubte Oreithyia gebracht: ὑπέρ τε πόν-

τον πάντ' ἐπ' ἔσχατα χθονὸς | νυκτός τε πηγὰς, οὐρανοῦ τ' ἀναπτυχὰς, | Φοίβου παλαιὸν κῆπον, d. i. zu den Hyperboreern. Nur durch diese Unbestimmtheit wird auch einigermaßen die Theorie der Alten von der Weissagung durch den Flug der Vögel erklärbar. Den Römern sowohl als den Griechen war alles erfreulich, was von der Tagseite kam, und diese nannten die Griechen rechts *), wobei ursprünglich dasselbe Schwanken statt fand. Denn wie der angebliche Plutarch de placit. Philos. II, 10. sagt, machte nicht blos Aristoteles, sondern auch Platon und Pythagoras den Morgen zur rechten, den Abend zur linken Seite, welches sich in Ansehung Platons auch Leg. VI, p. 760 bestätigt, wo er sagt: τὸ δ' ἐπιδέξια γιγνέσθω τὸ πρὸς ἕω. Empedokles dagegen setzte die rechte Seite in die Sommersonnenwende, und in die Wintersonnenwende die linke. Selbst bei den Römern, bei welchen freilich in den hetrurischen Lehren die vier Weltgegenden auch zum Behuf der Augurien deutlich unterschieden wurden, flossen dennoch Ost und Süd, West und Nord in einander, nur daß rechts und links bei ihnen umgekehrt war. Denn sie nannten den Morgen links und den Abend rechts, welches in der erwähnten Stelle bei

*) Die Pythagoreer nahmen ein Rechts und Links am Himmel an. — Die μάντεις rechnen rechts und links nach dem, was uns so ist. — τὸ δὲ δεξιὸν, ἀφ' οὗ (ἡ κίνησις), und dieses ist ὅθεν αἱ ἀνατολαὶ τῶν ἄστρων. Aristot. de coelo II, 2 wo mehr nachzusehn.

Plutarch, und auch vom Serv. ad Aen. II, vielleicht nicht mit Unrecht, daraus erklärt wird, daß man sich beim Gebet vor den Göttern stehend dachte, so daß den Göttern links wäre, was uns rechts und umgekehrt. Dieses vorausgesetzt, begriffen noch die Römer zuweilen unter der linken Seite Ost und Süd, und unter der rechten West und Nord zusammen. So ist Lucan zu verstehen, wenn er III, 247 sagt: Ignotum vobis Arabes venistis in orbem, Umbras mirati nemorum non ire sinistras, daß die Schatten nicht nach Süden, sondern nach Norden fallen; und so auch Ovid. Metam. II, 138, wo Phöbus den seine Fahrt antretenden Phaeton warnt: neu te dexterior tortum declinet in anguem, Neve sinisterior pressam rota ducat ad aram, und wo durch die Schlange der Norden, durch den Altar der Süden bezeichnet wird. So spät haftete also noch diese Vorstellung von den beiden Hauptrichtungen.

Diese dunkle und nirgend scharf begrenzte Eintheilung bringt dann auch die große Vieldeutigkeit in der Bezeichnung der Wohnörter derjenigen Völker mit sich, die am äußersten Rande des Erdkreises gedacht wurden. Es ist bekannt, wie die Hyperboreer, die das nördliche Volk waren, am ganzen nördlichen Halbkreise in den Angaben der Schriftsteller umherwandern. Bei Hesiod Fragm. und Äschyl. Prom. 803 sind sie mit ihren Greifen, die das Gold bewachen, noch ganz im Westen, bei Herodot III, 116 schon fast ganz nach Norden gerückt, und endlich bei Mela

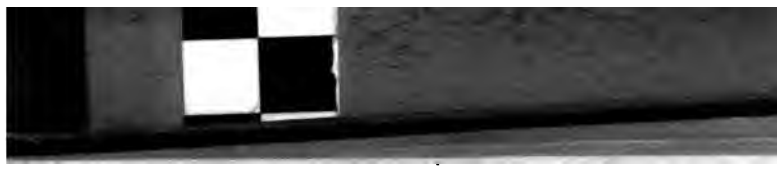
ganz in Nordosten. Nicht anders ist es beim Homer mit den Äthiopen auf der südlichen Seite. Wenn er in der berühmten Stelle Odyss. I, 23 sagt: *Αἰθίοπας τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν, οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνίοντος*, so meint er blos, sie wohnen ganz am Ende auf der Sonnenseite, sowohl nach Aufgang als nach Untergang zu, ohne alle weitere Rücksicht auf die Haupteintheilung in die Gegend *πρὸς ζόφον* und *πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε*. Dort aber rücken sie in den Vorstellungen auch verschiedentlich herum, und daß man sie auch bis ganz an Westen heran reichen ließ, beweist Äschylos, der in der schon angeführten Stelle der Jo ihren Weg von den Greifen und Arimaspen unmittelbar zu den Äthiopen anweist.

Merkwürdig ist es, daß die Phantasie dieser alten Griechen das Äußerste nach Norden und Süden blos mit seltsamen und wunderbaren Menschenarten bevölkerte, Osten und Westen aber mehr als göttlich und von Göttern bewohnt dachte. Nun können wir zwar beim Homer nicht nachweisen, daß die Götter im Osten gewohnt oder von da gekommen seyen; aber dies kann daher rühren, daß wir ohne Zweifel die älteste Gestalt der griechischen Religion nicht mehr kennen, auch das Geschlecht der persönlichen Götter in der Mythologie immer schon dargestellt wird als die ganze Erde beherrschend und die ganze Oberfläche derselben, vorzüglich aber deren Mitte bewohnend. Dennoch sind in den mystischen Sagen vom Dienste des Zeus und ande-

rer Hauptgottheiten Spuren genug, daß man ſich alles Göttliche und Lebendige vom Morgen aus über die Erde gekommen dachte. Wie die Daktylen und ihre angeblichen Söhne, die Kureten, aus Phrygien nach Kreta, und von dort nach Euböa und endlich nach Ätolien gewandert waren, ſehen wir aus Diod. S. V, 64. Strabo X, p. 152. Auch die wichtigſten Myſterien waren im Orient zu Hauſe, ja dort war eigentlich aller feierliche Gottesdienſt myſtiſch, wie in Epheſos, Delos, Rhodos, Kreta, Samothrake u. ſ. w. Dagegen überwiegen im Abend von Griechenland die Orakel, wie in Böotien, welches davon ganz voll war, in Olympia am weſtlichſten Ende des Peloponnes, und zu Dodona in Epeiros. Orakel deuten nämlich nicht wie die Myſterien auf das innere Weſen der Götter und auf ihren Zuſammenhang mit dem ewigen nothwendigen Urweſen, ſondern ſind Äußerungen der allgemeinen Kraft der Erde, die in den Lauf des wirklichen Lebens eingreifen; daher ſie mehr mit der Titanenwelt zuſammenhangen, welche im Ganzen nicht myſtiſch, ſondern mythiſch gedacht werden muß. Auch ſind die Titanen die erſten Orakelgötter, wie in Delphi zuerſt die Erde, dann Themis, dann Phöbe, und endlich erſt Phöbos, in Olympia wahrſcheinlich zuerſt Kronos u. ſ. w. Freilich ſind auch im Morgenlande Orakel geweſen und im Abendlande Myſterien; allein es kann hier nur von der ſehr auffallenden Regel die Rede ſeyn.

Dieſes jedoch zu verfolgen würde uns zu weit führen,

weshalb ich zu meinem eigentlichen Gegenſtande zurückkehre. Die Annahme, daß im Oſten das Entſtehen, im Weſten das Vergehen ſey, deutet ſchon darauf, daß die ganz ſinnliche Phantaſie der Griechen dahin ſtrebte, alles, auch was wir geneigt ſeyn würden uns über oder unter der Erde zu denken, recht dicht an oder gar auf der Oberfläche derſelben zu halten. Die lebendigen, perſönlichen Götter, welche das jetzige wirkliche Leben beherrſchen, wohnen mitten auf der bekannten und bewohnten Erde. Was ihnen und dieſem Leben vorangegangen iſt, war bis an den äußerſten unbekannten Umfang derſelben gedrängt, und zwar beſonders das Vergangene und Erſtorbene nach Weſten. Äſchylos muß ſich im gelöſten Prometheus die Titanen noch als gegenwärtig und wirkend gedacht haben, denn er ließ ſie nach einem Fragmente vom Phaſis herkommen, um den Prometheus am Kaukaſus zu beſuchen. Untergegangen ſind ſie ohne Zweifel in Weſten, wie auch die Lage der Todtenwelt beweiſt. Der Okeanos, welcher beim Homer einigemal der Urſprung der Götter genannt wird, geht um die ganze Erde herum, und hat ſeine Quellen und ſeine Wohnung nach einer Volksſage bei Herodot IV, 8 in Oſten, beim Heſiod. aber Theog. 281, als ein vergangener, nicht mehr herrſchender Gott in Weſten. Helios, obgleich er über die Erde hin ſeinen Lauf nimmt, hat ſeine Heerden und Beſitzungen am äußerſten Erdrande faſt nach allen Himmelsgegenden, wie aus vielen Stellen leicht zu beweiſen wäre,



eben weil er ein Titan iſt, und eben deshalb wohnt auch ſein Geſchlecht nicht blos im äußerſten Oſten, wie die Heliaden in Rhodos und Äetes am Phaſis; ſondern auch im äußerſten Weſten, wie die Heliaden am Eridanos, Kirke im Mittelmeer, und ſelbſt Augeias in Elis.

Der Himmel wölbt ſich zwar über der Erde und iſt von Erz, nach Hom. Il. XVII, 425. Pind. Pyth. X, 42. Daß aber die Götter oberhalb der Wölbung, die wir ſehen, wohnten, iſt eine ſpätere Vorſtellung, und der alterthümlichen Mythologie, welche gern alles dicht um den Menſchen verſammelte, iſt dies viel zu fern. Vielmehr wohnen ſie beim Homer und Heſiod, wo irgend beſtimmte Vorſtellungen vorkommen, auf dem theſſaliſchen Berge Olympos, dem gegenüber ſich, Theog. 633, die Titanen auf dem Othrys verſammeln. So blickt auch Here beim Hom. Il. XIV, 154 von einem Abſatze des Olymp nach der Schlacht. Wird ihre Wohnung οὐρανὸς genannt, ſo iſt dies zuweilen nur der Olympos ſelbſt, wie der Zuſatz dieſes Namens zeigt. Hesiod. Opp. III, blitzt Zeus ἀπ' οὐρανοῦ ἠὲ δ' ἀπ' Ὀλύμπου, bei Homer. Il. VIII, 393 fahren Here und Athene ab, wo es heißt: αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὧραι, τῇς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανὸς, Οὔλυμπός τε. Oder οὐρανὸς iſt auch die helle Luft, αἰθὴρ, über dem Olymp und um ſeinen Gipfel, wie Hes. Opp. 18, und ſonſt. Dieſe Vorſtellungen verwirren ſich natürlich. Die Aloiden wollen Odyss. XI, 313, den Oſſa auf den

Olymp und auf den Ossa den Pelion setzen, ἵν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη. Nirgend zeigt sich diese Verwirrung stärker, als in der bekannten Stelle Il. VIII, 18. fgd., wo sogar dem Himmel ein Felsgipfel (ῥιόν) zugeschrieben wird, und Zeus um diesen die Kette schlingen will, an welcher der Olymp mit der ganzen Erde hangen soll. Voß behauptet hier, es sey oben ein Loch im ehernen Himmelsgewölbe, durch welches Zeus die Kette herabsenke, und durch welches auch die Aloiden den emporflüchtenden Göttern über die aufgethürmten Berge hätten folgen wollen. Aber darauf paßt der Felsgipfel nicht, und von einer solchen Öffnung ist auch nichts im Texte, nicht einmal etwas von emporflüchtenden Göttern. Auch in den Stellen des Virgil und Ovid, die er für diese Öffnung anführt, ist nicht ein Wort davon, außer daß Virgil. Georg. III, 261 sagt: ingens porta tonat coeli; welches aber eben so wenig wie die schon angeführten πύλαι Ὀλύμπου ein Loch bedeutet. Dieses ist also blos von Voß erfunden, um sich selbst dadurch aus den unvermeidlichen Widersprüchen zu flüchten, die er auf sich sollte beruhen lassen. Wenn man mit religiöser Erhebung an die Götter dachte, so versetzte man sie ohne nähere Bestimmung in den hohen blauen Äther; Ζεὺς αἰθέρι ναίων hieß es dann mit einer gewissen Feierlichkeit. Wollte man sie aber in Handlung vorstellen, so hatte man keinen anderen Boden für sie als die Erde selbst.

Eben so ist es mit der Welt der Todten, worüber beim Homer sehr widersprechende Vorstel-

lungen vorkommen, die man gewiß nicht geradezu gebrauchen darf, um die verſchiedene Entſtehung der verſchiedenen Geſänge zu beweiſen, worin ſie ſich finden, weil ſie nur aus der Dunkelheit der ganzen Anſicht herrühren. Bei Tod und Verweſung im Allgemeinen dachte man ſich alles was dazu gehört in der Dunkelheit unter der Oberfläche der Erde, ὑπὸ κεύθεσι γαίης nach Odyss. XXIV, 203, wohin ibid. 10. dumpfe, beſchimmelte Pfade führen. Der Gott dieſes Innern der Erde iſt Aïdes, und ſein Reich, wo ſich Tod und Entſtehung berühren, fängt gleich unter der Oberfläche derſelben an. Schon bei Hesiod. Ἔργα 483 wird er deshalb mit der Demeter um Fruchtbarkeit angerufen, und Empedokles nannte, in Steph. poës. phil. p. 25, das ganze Element der Erde Ἀϊδωνεύς. Ja noch bei Sophokles, Aj. 660, übergiebt Ajax ſein Schwert, indem er es in die Erde vergräbt, der Nacht und dem Aïdes. In Il. XX, 61 fürchtet dieſer, daß durch den ungeheuren Kampf der Götter bei Troja die Erde berſten und ſeine Wohnung aufgethan werden möchte. Wenn aber Kanne daraus ſchließt, die Wohnung des Aïdes ſey gerade unter der trojaniſchen Ebene, ſo iſt dies wieder eine ängſtlich wörtliche Erklärung. Wäre der Streit im Peloponnes geweſen, ſo hätte der Dichter daſſelbe ſagen können.

Soll nun aber jemand von den Lebenden ſich wirklich nach dieſem Reiche hinbegeben, ſo weiß Homer ſich dies noch nicht anders vorzuſtellen, als oben

Olymp und auf den Ossa den Pelion setzen, ἵν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη. Nirgend zeigt sich diese Verwirrung stärker, als in der bekannten Stelle Il. VIII, 18. fgd., wo sogar dem Himmel ein Felsgipfel (ῥιόν) zugeschrieben wird, und Zeus um diesen die Kette schlingen will, an welcher der Olymp mit der ganzen Erde hangen soll. Voß behauptet hier, es sey oben ein Loch im ehernen Himmelsgewölbe, durch welches Zeus die Kette herabsenke, und durch welches auch die Aloiden den emporflüchtenden Göttern über die aufgethürmten Berge hätten folgen wollen. Aber darauf paßt der Felsgipfel nicht, und von einer solchen Öffnung ist auch nichts im Texte, nicht einmal etwas von emporflüchtenden Göttern. Auch in den Stellen des Virgil und Ovid, die er für diese Öffnung anführt, ist nicht ein Wort davon, außer daß Virgil. Georg. III, 261 sagt: ingens porta tonat coeli; welches aber eben so wenig wie die schon angeführten πύλαι Ὀλύμπου ein Loch bedeutet. Dieses ist also blos von Voß erfunden, um sich selbst dadurch aus den unvermeidlichen Widersprüchen zu flüchten, die er auf sich sollte beruhen lassen. Wenn man mit religiöser Erhebung an die Götter dachte, so versetzte man sie ohne nähere Bestimmung in den hohen blauen Äther; Ζεὺς αἰθέρι ναίων hieß es dann mit einer gewissen Feierlichkeit. Wollte man sie aber in Handlung vorstellen, so hatte man keinen anderen Boden für sie als die Erde selbst.

Eben so ist es mit der Welt der Todten, worüber beim Homer sehr widersprechende Vorstel-

nichts anderes meint, als er sey recht im innersten Dunkel der Erde. Dort ist dumpfiger Wust, und alle Anfänge der Erde, des Meeres und des Himmels, also das Innerste von allem. Und doch, wenn man eben daselbst liest, daß die Hundertarmigen vor dem Thore des Tartaros an der Schwelle des Okeanos Wache halten, wird man genöthigt sich alles dieses wieder in der Richtung nach Westen hin zu denken.

In derselben Richtung liegt denn auch das elysische Feld beim Hom. Od. IV, 562, oder die Inseln der Seligen bei Hesiod Opp., und diese muß man sich gewiß über der Erde denken. Leben und Genuß konnten sich die Griechen nirgend anders und am wenigsten im Dunkel der Erde vorstellen, wie die traurige Schilderung vom Zustande der Todten in der Nekyomantie hinlänglich beweist: Selbst später, als man alle Todte wirklich in der Tiefe, unter der Erde dachte, mußten doch die Guten selbst da beständigen Sonnenschein haben. Aristoph. Ran. 155, Pind. Ol. II, 104 ff. Ja Pindar weiß ebendas. die Belohnung der Guten nicht schöner darzustellen, als daß sie wieder auf die Oberwelt gelassen und endlich, wenn sie dreimal in beiden Welten gerecht gewesen, zum Kronos auf die selige Insel versetzt werden.

Alles dieses habe ich so zusammengestellt, nur um zu zeigen, wie sehr sich die ganze sinnliche Phantasie der Griechen an der Gegenwart und Wirklichkeit und an der sichtbaren Oberfläche der Erde hielt. Ihre Mysterien

auf der Erde. So beschreibt er den Weg dahin Od. X, 503. Über den Okeanos hinaus ist eine kleine Küste, wo der Sumpf Acheron ist, in welchen der Pyriphlegethon und Kocytos laufen. Auffallend ist ohne Zweifel dieser Ausdruck βαιὴ ἀκτή, und ich kann den Gedanken nicht bergen, daß darin der kleine Rand des Grabes der mythischen Phantasie vorgeschwebt habe; auch der Ausdruck des Äschylos, der Choëph. 716 das Grab πότνι' ἀκτὴ χώματος nennt, stimmt gut dazu. In dieser Gegend, hinter den Kimmeriern, welche in ewiger Dunkelheit leben, ist die Asphodeloswiese, wo Odysseus, Odyss. XI, 538, die Todten sieht. Dort wohnen die Todten auch Odyss. XXIV, 14, und doch muß sie Odysseus erst aus dem Erebos, welches nun wieder erst das eigentliche unterirdische Dunkel bedeuten muß, heraufbeschwören. Auch beim Hesiod. Theog. haben Aïdes und Persephone nebst der Nacht, dem Tode, dem Schlaf u. s. w. ihre Wohnungen am westlichen Ende beim Okeanos.

So weit wie der Himmel über der Erde ist, so weit ist der Tartaros unter ihr nach Hesiod, und doch liegt bei Pindar, Pyth. I, Typhoeus im Tartaros, dicht unter dem Ätna, aus welchem er Feuer speit. Wie der Himmel ehern ist, so ist nach Hesiod auch der Tartaros mit einem ehernen Umfang umschlossen. Daß er dadurch von dem Chaos gesondert wurde, ist wieder eine Erfindung von Voß, die sich am besten dadurch widerlegt, daß bei Hesiod. Theog. 814 der Tartaros sogar πέρην χαέος ζοφεροῖο ist, womit aber der Dichter auch

III, bis zu den Hyperboreern fliehen läßt. Eben darauf deutet auch die Stelle des alten Hekatäos des Milesiers bei Arrian. Expedit. Alexandri II, 16: die Sage, daß Herakles die Stiere des Geryon geholt, gehöre nicht nach dem Lande der Iberer, auch sey dieser nicht nach Erytheia über das große Meer (das mittelländische nämlich) hinaus gekommen; sondern Geryon sey ein König des Landes um Ambrakia und der Amphilochier gewesen, und von der dortigen Epeiros habe Herakles die Stiere geholt, und auch dies für keinen schlechten Kampf gehalten. Dieses äußerste nordwestliche Land von Griechenland, Epeiros und besonders Thesprotis und Molossis, scheint in einer frühern Zeit dasselbe gewesen zu seyn, was dem Homer und Hesiodos die Weltgegend um die Säulen des Herakles. In Thesprotis nämlich bei Kechyros waren der acherusische See, und die Flüsse Acheron und Kocytos, nach Paus. I, 17. Poucqueville u. a. heutige Reisende haben dort diese Gegenstände und selbst die Benennungen wieder gefunden. Von dort soll Peirithoos mit Theseus Hülfe die Gemahlin des unterirdischen Gottes geraubt haben, und Spätere, wie Aelian. V. H. V, 5 erklärten dies so, daß es ein König Pluton in Thesprotis gewesen sey. Dort war auch das große Orakel des Zeus zu Dodona, wo die Sellen wohnten, ein wildes, aber gerechtes und gottbegeistertes Volk, welches vielleicht einst dieselbe Stelle vertrat, die später

gingen ohne Zweifel tiefer, aber deren uns bekannte Symbole sind, wie ich einst zu beweisen gedenke, auch nur aus dieser Sinnesart zu erklären.

Zum Schluß will ich noch eine Bemerkung mittheilen, die schwer auszuführen seyn wird, die sich aber doch aus manchen Spuren ganz deutlich ergiebt. Es muß nämlich eine Zeit gewesen seyn, wo der Gesichtskreis der Griechen noch bei weitem enger war, als bei Homer und Hesiodos, und kaum über die westliche Küste des Peloponnes und von Hellas hinausging; und damals, scheint es, haben sie jene mythischen Ortsbestimmungen auch in diesen kleinen Kreis zusammengedrängt. Unter den 12 Kämpfen des Herakles, die Apollodor. II, 5 und nach ihm die meisten anführen, gehen die sechs ersten blos auf dem Peloponnes vor. Er mußte 1) den nemeäischen Löwen, 2) die lernäische Hydra tödten, beide in Argolis, 3) die goldgehörnte Hirschkuh aus Önon, ebenfalls in Argolis, nach Mykene bringen, 4) den Eber auf dem Berge Erymanthos in Arkadien besiegen, 5) den Stall des Augeias in Elis reinigen, und 6) die stymphalischen Vögel in Arkadien erschießen. Die sechs anderen gehen zum Theil bis an die Grenzen des Erdkreises, und diesen sind später noch andere zugesellt worden, welche in immer unbekanntere und entferntere Gegenden sich verlieren. Ja auch jene sechs ersten sind zum Theil weiter versetzt worden, wie der Fang der goldhörnigen Hirschkuh, die Pindar Ol.

III, bis zu den Hyperboreern fliehen läßt. Eben darauf deutet auch die Stelle des alten Hekatäos des Milesiers bei Arrian. Expedit. Alexandri II, 16: die Sage, daß Herakles die Stiere des Geryon geholt, gehöre nicht nach dem Lande der Iberer, auch sey dieser nicht nach Erytheia über das große Meer (das mittelländische nämlich) hinaus gekommen; sondern Geryon sey ein König des Landes um Ambrakia und der Amphilochier gewesen, und von der dortigen Epeiros habe Herakles die Stiere geholt, und auch dies für keinen schlechten Kampf gehalten. Dieses äußerste nordwestliche Land von Griechenland, Epeiros und besonders Thesprotis und Molossis, scheint in einer frühern Zeit dasselbe gewesen zu seyn, was dem Homer und Hesiodos die Weltgegend um die Säulen des Herakles. In Thesprotis nämlich bei Kechyros waren der acherusische See, und die Flüsse Acheron und Kocytos, nach Paus. I, 17. Poucqueville u. a. heutige Reisende haben dort diese Gegenstände und selbst die Benennungen wieder gefunden. Von dort soll Peirithoos mit Theseus Hülfe die Gemahlin des unterirdischen Gottes geraubt haben, und Spätere, wie Aelian. V. H. V, 5 erklärten dies so, daß es ein König Pluton in Thesprotis gewesen sey. Dort war auch das große Orakel des Zeus zu Dodona, wo die Sellen wohnten, ein wildes, aber gerechtes und gottbegeistertes Volk, welches vielleicht einst dieselbe Stelle vertrat, die später

den Hyperboreern und endlich gar den Atlantiern eingeräumt wurde.

Sehr ähnlich verhält es sich mit Elis, dem westlichsten Lande des Peloponnesos. Hier wohnte Augeias, der Strahlende, ein Sohn des Helios, dessen übrige Kinder, wie schon bemerkt worden, alle am Rande des Erdkreises zu finden sind. Das Land selbst Ἦλις hat seinen Namen offenbar von εἴλη Sonnenhitze und Sonnenlicht, und von ἠέλιος und ἦλιος, weil es im brennend rothen Strahle der Abendsonne lag. Vermuthlich hat man sich auch dort die Wohnung des Todtengottes gedacht, worauf die Geschichte des Herakles führt, welcher nach der Eroberung von Elis auch Pylos in derselben Gegend angriff und dort den Aïdes, welcher den Pyliern zu Hülfe kam, verwundete, bei Apollodor. II, 7, 3. Derselben Sache gedenkt Homer Il. V, 395 mit den Worten: Herakles habe den Aïdes verwundet ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσιν, wo dieser letzte Zusatz hinlänglich beweist, daß ἐν πύλῳ dort vom Thore der Unterwelt zu verstehen ist.

Und von diesem Thore der Todten, welches man sich in jener Gegend dachte, mag wohl Pylos überhaupt den Namen erhalten haben. Endlich ist auch in Elis ein großes Orakel des Zeus in Olympia, welches nach allen Andeutungen, besonders bei Pind. Ol. VI, vor Zeiten dem Kronos gehört haben sollte.

Dieſe Spuren, dünkt mich, rechtfertigen die Vermuthung, daß Epeiros und Elis einſt für die Grenzländer der Welt gegolten haben, und zwar in einer Zeit, wo die mythiſche Phantaſie eine ſolche Kraft hatte, daß ſie ſelbſt in dieſer Nähe die Gegenſtände nach ihren Ideen umſchuf.

XI.

Über den Urſprung der Lehre von Dämonen und Schutzgeiſtern in der Religion der alten Griechen.

In der Religion der Griechen und zwar vorzüglich in ihren Myſterien, am meiſten aber in den *mythiſchen* und myſtiſchen Weltanſichten ſpäterer Philoſophen, iſt die Lehre von den Dämonen von großer Wichtigkeit und es giebt ſogar Darſtellungen, wo ſich das eigentliche Leben und Weben des Univerſums faſt ganz in dieſen Mittelweſen offenbart. Die ganze Dämonologie in allen ihren verſchiedenen religiöſen und philoſophiſchen Umwandlungen darzuſtellen kann hier nicht meine Abſicht ſeyn, theils weil dazu ein weit größerer Umfang erforderlich wäre, als hier Ort und Zeit dulden, theils weil eine ſolche Zuſammenſtellung nicht einmal recht fruchtbar ſeyn würde, ohne die allgemeine Ausführung eines jeden einzelnen Syſtems nach allen übrigen Seiten hin. Aber für die Kenntniß aller dieſer Syſteme iſt es von großer Wichtigkeit, dem Urſprunge der ganzen Idee der Dämonen in der eigenthümlichen Weltanſicht der Griechen überhaupt

nachzuforschen, zumal da man eine solche Lehre von einzelnen, persönlichen Schutzgeistern der Menschen oder dienenden Mittelwesen zwischen der Gottheit und der Welt, nach einer allgemeinen Betrachtung jener Weltansicht, gar nicht derselben angemessen finden möchte. Wenigstens muß ich gestehen, daß mir diese Wesen oft etwas Fremdartiges in den Zusammenhang jener Religion zu bringen schienen: denn daß ein einfacher persönlicher Gott, wie der Gott der Hebräer und der Christen, welcher die ganze Welt und alles Einzelne darin aus seinem freithätigen Willen hervorbringt und lenkt, sich auch untergeordneter, über die Menschheit aber unendlich erhabener Mittelspersonen zur Ausführung seiner Beschlüsse bediene, hat nichts Widersprechendes. In der griechischen Religion aber, wo eine ewige, rein vorherbestimmte Naturnothwendigkeit alles in sich hält und auch überall das Einzelne und seinen Verlauf bestimmt, und auf der andern Seite die Natur sich selbst durch Selbstzeugung hervorbringt, und durch die ursprünglich in ihr liegenden Gegensätze sich zu einer aus ihr selbst erwachsenen Übereinstimmung entwickelt, sollte man ein solches Zwischenglied nicht vermuthen. Dennoch hat es auch da seinen Grund in der eigenthümlichsten religiösen Denkungsart des Volks. Diesen werde ich in dem Folgenden nachzuweisen suchen, womit ich nichts Überflüssiges zu thun hoffe, da der wahre Zusammenhang dieser Lehre gewöhnlich nicht ganz richtig erkannt wird. Auch Creuzer, für den diese Gegenstände gerade eine vorzügliche Wichtigkeit

haben mußten, hat in ſeiner Symbolik nicht den ſicherſten Weg in der Nachforſchung darüber eingeſchlagen, ſondern, wie er auch ſonſt pflegt, die Syſteme ſpäterer Philoſophen, worin die Lehre ſchon ganz einſeitig ausgebildet oder gar entartet war, zum Grunde gelegt. Das Erſte bei dieſer Unterſuchung wird alſo dies ſeyn, daß wir nicht blos chriſtlichen Ideen, ſondern auch den ſpätern griechiſchen entſagen, und rein von der urſprünglichen Geſtalt dieſer Religion ausgehen.

In dieſer nun iſt eben die Naturnothwendigkeit der Grund und der bleibende Träger aller Dinge. Dieſelbe ſtellt ſich am vollkommenſten dar in der urſprünglichen Materie und iſt eigentlich mit dieſer einerlei, da in ihr die Keime alles Einzelnen noch in vollkommener Einigkeit oder vielmehr Gleichgültigkeit liegen. Sobald aber eine wirkliche Welt entſtehen ſoll, trennt ſich auch dieſe Materie in ihre Gegenſätze, zuerſt in Erde und Himmel. In dieſen Weſen liegt ungeachtet ihrer Allgemeinheit der erſte Keim, Individualität und Perſönlichkeit, und durch ihre Erzeugung entſtehen zuerſt die allgemeinen Naturmächte, welche beſondere Seiten des Ganzen ausdrücken, und doch in jeder die ganze Natur umfaſſen, und welche die Sage durch das Geſchlecht der Titanen bezeichnete. Dieſe endlich zeugen die Götter, in welchen mit der vollkommenſten Individualität und dem perſönlichen Bewußtſeyn doch der allgemeine Begriff einzelner Richtungen der Naturkraft auf das innigſte verknüpft iſt. Eben deshalb ſind die Götter in ihrer freien Willkür

vollkommen einig mit der allgemeinen Natur, d. h. selig, weil ihre Persönlichkeit zugleich den Ausdruck nothwendiger allgemeiner Naturbegriffe ohne alle Trennung in sich schließt. Das Vermittelnde Aller jenes ersten Gegensatzes von Himmel und Erde ist Eros, der Gott der Liebe, welcher auch alle übrigen Zeugungen bewirkt. Er ist jene ursprüngliche Natureinheit selbst als Thätigkeit und Verknüpfung gedacht, und nichts anders als die Erscheinung der ersten Nothwendigkeit. Denn nachdem die erste Einheit sich in ihre Gegensätze aufgelöst hat und diese nur in gegenseitiger Beziehung mit einander bestehen können, so muß sich nothwendig die Einheit als thätige Vereinigung ausdrücken, wodurch sie erst belebt, ja die Lebensthätigkeit der ganzen wirklichen Welt wird, und dieser Lebenshauch ist der Eros. Von den Göttern unterscheiden sich die einzelnen, endlichen Wesen eben dadurch, daß sie als besondere den allgemeinen Begriff nur unvollkommen enthalten, also in ihrer Persönlichkeit und Willkür mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit nicht übereinstimmen, sondern ihr als einer höheren, fremden Macht unterworfen sind. Diese tritt daher im Laufe ihres Lebens als Schicksal ein, welches zugleich das Wesen und die Grundlage aller Dinge ist, aber auch jedes Lebendige in seiner Freiheit und Willkür beschränkt und ihm eine ursprüngliche Grenze setzt, daher es denn im Leben der einzelnen Menschen meistens feindselig, hemmend und unterdrückend erscheint, indem es beständig bestrebt ist die frei hervortretende Eigenthümlichkeit

eines jeden wieder unter die allgemeinen Geſetze der Natur zurückzubringen und in dieſelben aufzulöſen.

Dieſe Nothwendigkeit in beiden Bedeutungen, als Grundlage und Grundgeſetz der Welt und zugleich als zwingendes Schickſal im Gegenſatz gegen die Willkür der Einzelnen, heißt bei den älteſten Dichtern und Philoſophen ἀνάγκη, als Schickſal aber vorzüglich gedacht, ward es mit den Namen πεπρωμένη, εἱμαρμένη, μοῖρα u. a. dgl. bezeichnet. Die ἀνάγκη bindet das Einzelne an das Allgemeine, und macht beides zu einem in ſeinem Weſen. Daher von ihr ſo oft δεῖν, ἐνδεῖν, πεδᾶν, d. i. binden, feſſeln gebraucht wird, und der δέσμος ἀνάγκης, das Band der Nothwendigkeit, bei den älteſten Philoſophen das Innerſte der Welt zuſammenhält. Jene Namen werden aber auch, als urſprünglich daſſelbe ausdrückend, alle vermiſcht, und daher ἀνάγκη, εἱμαρμένη u. ſ. w. als ganz gleichbedeutend gebraucht.

Nun dachte man ſich aber jenes allgemeine Weſen nicht blos als eine blinde und mechaniſche Nothwendigkeit, wie man gewöhnlich meint, ſondern auch zugleich als ein ewiges und allgemeines Bewußtſeyn der Welt im Ganzen, aus welcher Anſicht die Lehre von der Weltſeele in den älteſten Philoſophien ihren Urſprung nimmt. Dieſes Bewußtſeyn begleitet als die allgemeine Einheit den unendlichen Wechſel der einzelnen Dinge. Daher kommen die Ausdrücke, das Schickſal begleitet durch das Leben, μοῖρα ἕπεται, oder

auch es sieht alles an, im guten und bösen Sinne, wie z. B. im guten Pindar sagt, Pyth. III, 152: λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρκεται, εἴ τιν' ἀνθρώπων, ὁ μέγας πότμος, den volksführenden Herrscher beschaut, wenn irgend einen Menschen, das gewaltige Schicksal. Dieses begleitende Bewußtseyn ist auch die Zeit, in einem höheren göttlichen Sinne gedacht, und daher ist auch χρόνος eine Schicksalsgottheit, welche alles Einzelne als eine und dieselbe anschaut, wie bei Sophocl. Oed. tyr. 1213 der Chor zum Ödipus sagt: ἐφεῦρέ σ' ἄκοντ'. ὁ πάνθ' ὁρῶν χρόνος· die allsehende Zeit fand dich, d. h. sie erkannte deine dir selbst und allen Menschen unbekannten Vergehungen. Dieses unbekannte, dunkle, alles anschauende Wesen erkennt also vorzüglich auch die Vergehungen der Menschen und straft sie, wenngleich noch so spät; denn dasselbe begleitet in ununterbrochener Einheit, wie die Gegenwart, so die fernste Zukunft. So gebrauchen ja auch wir das Wort ahnden für strafen, worin sich eine ganz ähnliche Ansicht ausdrückt, welche mit dem Wahrnehmen auch zugleich das Beurtheilen verbindet. Nur besondere Gestaltungen desselben Wesens sind die μνήμονες Ἐρινύες, die lang gedenkenden, welche auch alles anschauen, und die βαθύφρονες Μοῖραι, die tiefsinnigen. Und auch auf die ursprünglichen Naturgötter, welche der ersten Nothwendigkeit noch näher stehen, geht dies stetige Anschauen des Verlaufs der einzelnen Dinge über und damit sogar das Strafamt, besonders auf solche, welche die Ordnung der Natur und ihrer Zeitläufe recht eigen-

thümlich darſtellen. Dahin gehört aber vor allem die Sonne, und Helios ſieht alles, nicht allein deshalb, weil er die ganze Erde erleuchtet, ſondern auch weil er in gleichmäßiger Zeitordnung ſeinen ewigen Lauf hält. Eben deshalb gehört er auch zu den ſtrafenden Gottheiten, weil bei den Griechen natürliche und ſittliche Ordnung immer in einen gemeinſchaftlichen Grundbegriff zuſammenfallen. Er führt im Umlauf der Zeiten die Schickſale der Menſchen herbei, wie er im Anfang der Phönikerinnen des Euripides, und bei Sophokles in der Antigone V. 100 u. ff. dargeſtellt iſt. Und endlich ſtraft er auch die Vergehungen, die er geſchaut hat, womit Ödipus beim Sophokles im Ödipus in Kolonos V. 869 ff. dem Kreon droht: darum gehe dir und deinem Samen Helios, der alles anſchaut, einſt in eben ſolcher Noth des Lebens grau zu werden, wie die meine war.

Inſofern alſo dieſes allgemeine Weſen nicht blos als das blinde Band der Nothwendigkeit, ſondern zugleich als Bewußtſeyn gedacht wird, nannten die Griechen daſſelbe θεὸς oder δαίμων. Schon Homer gebraucht θεὸς oft für das allgemeine göttliche Weſen, ohne den Sinn der Perſönlichkeit, und noch mehr andere Dichter für das Schickſal, wie z. B. θεὸς εὖ ῥέπει, der Gott neigt ſich zum Glücke, beim Äſchylos, S. Th. 21 und an vielen andern Stellen. Mehr nach der Perſönlichkeit ſich hinneigend iſt der Ausdruck θεῶν τις, irgend ein Gott, in gleich allgemeinem Sinne, mehr nach dem unbeſtimmten Allgemeinen τὸ θεῖον, das Göttliche, wo-

durch Herodot ſo oft die Weltordnung oder das Schickſal bezeichnet.

Daſſelbe iſt aber auch δαίμων. Dieſer Name wird nicht blos von den griechiſchen Scholiaſten zum Homer Il. I, 222, ſondern auch ſchon beim Platon Cratyl. p. 398 Steph. von δαίω, δάημι ich weiß, abgeleitet, ſo daß δαίμων der Wiſſende oder Erkennende iſt. Andere wie Lenney nehmen δαίω in der Bedeutung des Theilens, d. i. des Austheilens, Anordnens, ſo daß δαίμων ſo viel wäre wie μοῖρα, welches von μέρος Theil herkommt und wie αἶσα, welches ſelbſt Theil heißt, die Göttinnen, die einem jeden ſein ihm zukommendes Theil geben. Beide Bedeutungen des Erkennens und Ordnens fallen gewiß in der griechiſchen Denkart urſprünglich zuſammen, und wir können auch hier beide vereinigen: denn δαίμων, als der Wiſſende, iſt ohne Zweifel jenes allgemeine, alles Mannigfaltige begleitende Bewußtſeyn. Auch ſcheint δαίμων wirklich in der Bedeutung des Wiſſens gebraucht zu ſeyn, im 4ten Epigr. des Archilochos in der griechiſchen Anthologie, wo es heißt: ταύτης γὰρ κεῖνοι δαίμονές εἰσι μάχης | δεσπόται Εὐβοίας δουρικλυτοί, wo es ſo viel zu ſeyn ſcheint als ἄνδρες.

Wenn mich meine Beobachtung nicht trügt, ſo iſt der urſprüngliche Unterſchied zwiſchen θεὸς und δαίμων der geweſen, daß θεὸς jenes göttliche Weſen mehr als abſichtlich handelnd und wirkend, δαίμων aber daſſelbe ausdrückte, wie es ſich als nothwendiger Zwang und alſo

zugleich als jenes einförmige allgemeine Bewußtſeyn offenbart. Zwar ſagt Homer θεοῦ μοῖρα ſo gut wie δαίμονος αἶσα für die Fügung des Schickſals; aber das Bild vom Spinnen der Schickſale, welches recht eigentlich den dunklen Schickſalsgöttern zukommt und dieſes einfache Fortleiten des einen und ſelben Fadens ſo recht treffend bezeichnet, gebraucht er von δαίμων an ſieben Stellen, niemals aber vom θεός; die allgemeine Schickſalsgewalt iſt immer das Vorwaltende in jenem Namen, und in einigen Stellen kann man beide Begriffe recht deutlich unterſcheiden, wie z. B. Il. XVII, 98 ὅππότ' ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι, | ὃν τε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθῃ, (wenn ein Mann gegen das Schickſal mit einem andern kämpfen will, den die Gottheit hoch hält, ſo geräth er in großes Unheil,) wo offenbar in θεὸς eine weit deutlichere Perſönlichkeit ausgedrückt iſt als in δαίμων.

Bei den auf das homeriſche und heſiodeiſche Zeitalter folgenden Dichtern iſt δαίμων faſt immer böſes Geſchick. Jedoch mit einer Beziehung auf das gute. Daher wird das böſe durch Ausdrücke bezeichnet, wie δαίμων μετάτροπος, Aeschyl. Pers. 939, oder δαίμων ἕτερος, welche Beziehung ſchon bei Pind. Pyth. III, 62 und ſonſt nicht ſelten vorkommt. Doch wird auch das gute Geſchick ſelbſt Dämon genannt, wie bei Callim. in Cerer. 32, ἀλλ' ὅτε Τριοπίδαισιν ὁ δέξιος ἄχθετο δαίμων, als den Triopiden der gute Dämon zürnte. Wie aber τὸ θεῖον gebraucht wird für das unbeſtimmte

Göttliche überhaupt, so auch τὸ δαιμόνιον, wie z. B. Eurip. Phoen. 363 und öfter bei Herodot.

Die Hauptfrage, zu welcher wir uns wenden müssen, ist nunmehr, wie sich dieser allgemeine Dämon so individualisiren könne, daß daraus einzelne persönliche Wesen werden. Das Bisherige war jedoch nöthig anzuführen, damit wir uns im Folgenden wieder darauf beziehen können. Zuvörderst wird er individuell in den einzelnen Göttern, in welchen sich nur jene ursprüngliche Nothwendigkeit zum persönlichen Bewußtseyn entwickelt hat. Denn die Götter stammen ja aus jener her und stellen sie selbst wieder dar, aber so, daß jenes dunkle Band des allgemeinen Bewußtseyns, das als Schicksal durch die ganze unendliche Verkettung des Einzelnen hindurchgeht, sich in ihre Persönlichkeit wie in verschiedene Brennpuncte gleichsam zusammenzieht. Der allgemeinste, ja allumfassende unter diesen Göttern ist Zeus. Darum ist in diesem die ganze Ordnung der Welt wieder von neuem dargestellt als persönliches Bewußtseyn derselben, als Διὸς αἶσα, Weltordnung des Zeus, oder Διὸς νόος, sein Wille und sein Sinn, oder Διὸς ἁρμονία, seine Anordnung, er ist μοιραγέτης, Führer der Schicksalsgöttinnen, spinnt sogar, wie diese, den Menschen ihre Schicksale, wie Odyss. IV, 207. Es ist daher nicht zu zweifeln, daß der Name δαίμων auch bei den einzelnen Göttern, von welchen er bei den ältesten Dichtern sehr häufig vorkommt, ursprünglich in demselben Verhältnisse zum Namen θεός gestan-

den haben wird, wie beim allgemeinen Schicksal. Auch das scheint mir hieher zu gehören, daß Helios, dessen besondere Schicksalsbedeutung oben bemerkt wurde, vorzugsweise θεὸς oder δαίμων, ja θεῶν πρόμος, wie beim Sophocl. Oed. tyr. 600, genannt zu werden pflegt.

Aber auch jenes allgemeine Wesen und Schicksal muß individuell werden, indem es im Lauf der Zeit sich ändert und wechselt, und sich also in ganz verschiedenen Gestalten an verschiedene Zeitpuncte knüpft; so wie man ja glaubte, daß an manche Tage ein glücklicher, an andere ein unglücklicher Ausgang der Unternehmungen gefesselt sey. In diesem Sinne ruft Kallimachos im 54sten Epigramme aus: δαίμονα τίςδ' εὖ οἶδε τὸν αὔριον; wer weiß das Geschick auf morgen voraus? Und eben so Phokylides: ἀλλ' ἄρα δαίμονές εἰσιν ἐπ' ἀνδράσιν ἄλλοις ἄλλοι, verschiedene Dämonen trifft zu verschiedenen Zeiten der Mensch. Hier haben wir schon eine Mehrzahl von Dämonen, und doch meint der Dichter gewiß nichts anders als den Wechsel des Geschicks und will nichts anderes ausdrücken als Bakchylides, wenn er sagt: πάντεσσι θνατοῖσι δαίμων ἐπέταξε πόνους ἄλλοισιν ἄλλους, allen Menschen hat der Dämon Leiden aufgelegt, nur diesem andere als jenem. Es ist also auch beim Kallimachos ohne Zweifel an keinen besonderen persönlichen Dämon, der einem bestimmten Tage angehörte und der Genius dieses Tages wäre, zu denken. So knüpft sich ja auch die μοῖρα und andere Schicksalsgottheiten an bestimmte Zeiten, Dinge oder Personen an, besonders ist dies aber

der Fall bei den Strafgottheiten, die ganz der Person angehören, welche durch sie gerächt wird, und also allemal gleichsam von neuem entstehen, wenn auf ein besonderes Vergehen die nothwendig damit verknüpfte Strafe folgt, ohne daß sie deswegen aufhörten dieselben allgemeinen Gottheiten zu seyn. Bei den Erinnyen kommt dies am häufigsten, ja fast immer vor. Ares, weil er seiner Mutter Here zuwider gehandelt, büßt bei Homer Il. XXI, 412 die Erinnyen seiner Mutter; Eteokles und Polyneikes werden beim Äschylos S. Th. 70 von den Erinnyen ihres Vaters Ödipus, der sie beleidigt hatte, verfolgt. Diese Göttinnen werden also recht als Dienerinnen des Rache fordernden Ermordeten angesehen, wie in der Scene der Eumeniden des Äschylos, wo sie der Schatten der Klytämnestra auf ihren Sohn und Mörder anhetzt; ja sie werden in den Choephoren dieses Dichters V. 921 in demselben Sinne μητρὸς ἔγκοτοι κύνες, die zornigen Hunde der Mutter genannt. Eben so schließt sich also auch der Dämon an das Einzelne an, und bleibt deshalb doch in seiner Allgemeinheit. Und zwar erscheint auch dieser als strafendes Schicksal der Beleidigten und vorzüglich den Ermordeten zugeordnet, und heißt in diesem Sinne δαίμων ἀλάστωρ, oder blos ἀλάστωρ, welches Wort ebenfalls den nichts vergessenden, lange gedenkenden bezeichnet, so wie ἄλαστα schreckliche Leiden oder Beleidigungen sind, die man gar nicht vergessen kann und immer noch einst zu rächen gedenkt. Eine recht bedeutende Geschichte von dem ἀλάστωρ im Dienste eines

einzelnen Menſchen als Rachegott, der ſogar zu einem allgemeinen Gotte für ſich wurde, finden wir bei Pauſanias I, 30. Ein junger Athener Meles wurde von einem atheniſchen Schutzbürger Timagoras geliebt, verſchmähte ihn aber und befahl ihm ſich von einem hohen Felſen herabzuſtürzen. Timagoras that es aus Liebe, und Meles, als er ihn todt ſah, bereuete ſeine That ſo, daß er ſich ebenfalls herabſtürzte und den Tod fand. Seitdem nahmen die Schutzbürger einen Dämon Anteros als ἀλάστωρ des Timagoras an und verehrten ihn göttlich. Auch an ganze Länder knüpft ſich ein ſolcher rächender Dämon, wie z. B. Ödipus beim Sophokles im Ödipus in Kolonos 788 droht, daß ſein ἀλάστωρ auf immer den thebiſchem Lande inwohnen werde.

Endlich iſt auch mit jedem einzelnen Menſchen das Geſchick und der Dämon verbunden, inſofern dadurch deſſen ganzer Lebenslauf voraus beſtimmt iſt, oder auch nur ein dem Menſchen anhaftendes Leiden, von welchem er ſich durch ſeine Willkür nicht wieder losmachen kann, ihn durch einen Theil ſeines Lebens begleitet. So heißt die Raſerei des Ajas beim Sophokles im Aj. 534 ſein Dämon, und eben ſo beim Ödipus die Blindheit im Öd. in Kol. deſſelben Dichters V. 76. Und nicht blos die Schickſale eines Menſchen ſind durch den Dämon beſtimmt, ſondern auch ſeine ganze Eigenthümlichkeit und ſeine Geſinnung, welche ebenfalls nur als die individuelle Äußerung einer ewigen Nothwendigkeit angeſehen wird. Schon bei Homer beherrſcht und lenkt der Dämon die

Gedanken und Gefühle des einzelnen Menschen in besonderen Fällen. Odysseus erzählt in der Odyssee XIV, 88, daß ihn der Dämon verführt habe im einfachen Kleide ohne Mantel auf die Spähung der Feinde zu gehen, so daß er beinahe vor Frost umgekommen wäre; der Penelope gab der Dämon ebendas. XIX, 138 ein, das Gewand zu weben, das sie immer wieder auftrennte, um die Freier damit hinzuhalten, und so an anderen Stellen. Ganz allgemein scheint mir aber diese Beziehung erst Pindar zu fassen, wenn er z. B. Olymp. IX, 41 sagt: ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμονα ἄνδρες ἐγένοντο, durch den Dämon wurden die Menschen tüchtig und weise; welches Homer und Hesiodos der Willkür der Götter und vorzüglich des Zeus zuzuschreiben pflegen.

Von hier aus ist nun der nächste Schritt zu der Ansicht, daß dem Menschen sein Schicksal als Dämon angeboren sey, daß es nicht blos seine äußeren Begebenheiten, sondern auch sein ganzes inneres Wesen und seinen Charakter schon bei der Geburt auf sein ganzes Leben bestimme. Dieses Amt haben auch schon die Mören als Schicksalsgöttinnen, wenn sie bei der Geburt eines Menschen, der einst bedeutend werden soll, sich einfinden, wie z. B. bei der Geburt der Iphigeneia beim Eurip. Iph. in Taur. 206; oder beim Pindar Ol. VI, 71, wo sie, als Iamos geboren wird, sich zur Eleutho oder Eileithyia, der Geburtsgöttin, gesellen, und in manchen ähnlichen Fällen. Diese Göttin ist daher nicht blos πάρεδρος, Beisitzerin, der Mören, wie bei Pindar im

Anfang des VII, Nem., ſondern ſie wird ſelbſt als eine große und urſprüngliche Schickſalsgöttin angeſehen. Der uralte und heilige lykiſche Sänger Olen hat, wie Pausan. VIII, 21 erzählt, auch einen Hymnos auf die Eileithyia gemacht, worin er ſie εὔλινον, die ſchön ſpinnende nennt, alſo wie ſie gleich den Schickſalsgöttinnen den Lebenslauf des Menſchen ſpinnt; offenbar, ſetzt der Reiſebeſchreiber hinzu, weil er ſie für dieſelbe mit der περωμένη und für älter als Kronos ausgiebt. Auch von ihr und den Mören finden ſich Spuren, daß ſie ganz einzelnen Menſchen beigegeben und ſo völlig individualiſirt worden, vorzüglich, wie auch meiſtens der Dämon, in unglücklicher Bedeutung. Dahin führt wenigſtens, was wir bei Pausan. IX, 11 leſen, daß in Theben an dem Schlafgemach des Amphitryon und der Alkmene, welches den Fremden gezeigt wurde, Bilder von Weibern in Relief zu ſehen waren, welche die Einwohner Φαρμακίδας, Zauberinnen, nannten, und die Here abgeſchickt haben ſollte, um die Geburt des Herakles zu verhindern. Dieſelbe Geſchichte hat Antonin. Liberal. im 29. Cap. ſeiner Metamorphoſen, nennt aber eben dieſe Φαρμακίδας die Möre und die Eileithyia. Unter jenem Namen waren alſo die Gottheiten als weibliche Dämonen für jenen beſonderen Fall individualiſirt.

Vom Schickſal ſelbſt, ganz allgemein gedacht, zeigt Pindar, wie es ſich an die Geburt und das Leben des einzelnen Menſchen anknüpft, wenn er z. B. Nem. V, 74 ſagt: πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων περὶ

| πάντων, das angeborene Geschick entscheidet über alle Thaten des Menschen, oder Isth. I, 55 νῦν δ' αὖτις ἀρχαίας ἐπέβασε πότμος συγγενὴς εὐαμερίας, nun hat den Sieger das angeborene Geschick wieder zur alten Heiterkeit des Glücks geführt, und endlich, was vorzüglich hieher gehört, mit dem Ausdrucke δαίμων, verkündet er dem Sieger Glück Ol. XIII, 148, εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἕρποι, wenn der Geburtsdämon glücklich fortgeht, wo δαίμων γενέθλιος dem Worte nach ganz dasselbe sagt, was der römische Genius. Alle diese Stellen beweisen wohl hinlänglich, daß darin keinesweges von Dämonen als besonderen einzelnen Personen die Rede ist, sondern nur von der allgemeinen Schicksalsordnung, wie sie sich an einzelnen Menschen offenbart. Dieselbe Ansicht ist aber auch bei den Tragikern noch die herrschende, und ich zweifle daher nicht, daß z. B. der Vers eines unbekannten Tragikers: ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ γὰρ παραστατεῖ, einem jeden Menschen ist der Dämon zugeordnet, in diesem unbestimmten allgemeinen Sinne zu nehmen sey. Eben so ist auch der δαίμων ἀμφιδρομος des Äschylos zu erklären. In seiner Semele, sagt Hesych. s. v. ἀμφίδρομος, habe dieser Dichter einen neuen Dämon für die ἀμφιδρόμια erfunden, welcher dem γενέθλιος zu vergleichen sey. Die ἀμφιδρόμια waren ein häusliches Fest am 5ten Tage nach der Geburt eines jeden Kindes, wobei die Amme mit dem Kinde der religiösen Reinigung wegen um den Hausherd herumlief. Äschylos wollte also ausdrücken, daß sich dann

das Schicksal eines jeden Menschen an sein Leben anschließe und sich für dasselbe bestimme, wie der δαίμων γενέθλιος des Pindar bei der Geburt. So haben beim Äschylos auch ganze Geschlechter der Menschen ihren Dämon, wie z. B. in der Stelle im Agamemnon 1483, wo er τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης τῆςδε, den ungeheuren Dämon dieses Geschlechtes nennt.

Auch in dieser Bedeutung zeigt sich die unbestimmte Allgemeinheit immer noch darin, daß τὸ δαιμόνιον eben dasselbe ist mit dem δαίμων. Das δαιμόνιον des Sokrates ist bekannt, und von Kennern solcher Ideen des Alterthums ist schon hinlänglich ausgemacht, daß darunter keineswegs ein persönliches Wesen zu verstehen ist, sondern ein Verhängniß, welches nicht durch eine klare Einsicht des Zusammenhanges von Ursachen und Wirkungen erkannt werden kann, und sich dem Menschen nur in dunklen Gefühlen und Ahndungen offenbart. Solche innerliche Warnungen eines Vorgefühls, wozu sich kein besonderer Anlaß offenbart, und die doch auf das Handeln unwillkürlich einfließen, schrieb Sokrates seinem δαιμόνιον zu. Der Mensch aber, an dem sich sein Geschick auf eine besondere Weise äußert, sey es nun in seinen Fähigkeiten und Gesinnungen oder in seinen Begebenheiten, so daß er dadurch über die gewöhnliche Persönlichkeit erhöht erscheint, ist ein δαιμόνιος. Daher ist in der Anrede mit diesem Ausdruck bald Lob bald Tadel, und bald ein Glücklichpreisen, bald ein Bedauern enthalten. Vorzüglich geht sie aber auf den Charakter der

enschen, der ja auch durch den δαίμων oder das δαιμόνιον bestimmt wird.

So kommt es denn zuletzt dahin, daß der eine allgemeine Dämon sich auflöst in besondere persönliche Dämonen, welche nichts anders sind als die personifizierte göttliche Nothwendigkeit, die sich in jedem Menschen besonders offenbart. Aber auch hier ist noch ein sehr bedeutender Unterschied zwischen der Ansicht der alten Dichter, welche alles Göttliche mythisch ansahen und in mythische Zeiten seine Äußerung versetzten, und den Meinungen der Philosophen und späteren Dichter, die alles dieses mehr psychologisch auffassen und es daher mehr in die wirkliche Welt und in das Bewußtseyn jedes Einzelnen einführen. Dieses kann man am besten erkennen an der Darstellung des Hesiodos, bei welchem persönliche Dämonen außer den Göttern zuerst vorkommen. Dieser Dichter zählt bekanntlich in seinen Werken und Tagen, oder Hauslehren, wie Voß den Titel gegeben hat, 5 verschiedene Menschenalter auf, und zwar sind die Menschen nach ihm von gleichem Ursprung mit den Göttern. Denn V. 108 dieses Gedichts sagt er nach der Vossischen Übersetzung: „als gleichartig erwuchsen die Götter und sterblichen Menschen," d. h. sie entstanden wie jene aus der allgemeinen Weltbildung, und sind keineswegs von den persönlichen Göttern geschaffen. Dasselbe bestätigt auch Pindar, wenn er Nem. VI, anfängt: Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέοντες | μητρὸς ἀμφότερα, ein Geschlecht ist der Götter

und Menſchen, und beiden gab die gemeinſchaftliche Mutter den Lebenshauch, nämlich die Altmuttererde. Alte Philoſophen, wie Xenophanes, äußern denſelben Gedanken. Auch Ariſtoteles erklärt den Homer, welcher den Zeus nennt πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ſo: Φύσει γὰρ τὸν βασιλέα διαφέρειν δεῖ, τῷ γένει δ' εἶναι τὸν αὐτόν. Polit. I, 5, 2. Hieraus folgt leicht, daß der δαίμων, der dem Ganzen inwohnt, ſich urſprünglich in den Menſchen eben ſo individualiſirte wie in den Göttern. Bei Heſiodos in dem angeführten Werke iſt das erſte Geſchlecht der Menſchen das goldene, dieſe lebten ohne Leiden, Krankheit oder Alter, in dem höchſten Genuß aller Naturgaben, da ihnen die Erde alles freiwillig hervorbrachte, und in eben ſo vollkommener Einigkeit mit der allgemeinen Natur, wie die Götter. Und nun fährt er V. 121 fort:

Aber nachdem nun jenes Geſchlecht abſenkte das Schickſal,
Werden ſie fromme Dämonen der oberen Erde genennet,
Gute, des Wehs Abwehrer, der ſterblichen Menſchen Behüter,
Welche die Obhut tragen des Rechts und der ſchnöden Vergehung,
Dicht in Nebel gehüllt, ringsum durchwandernd das Erdreich,
Geber des Wohls: dies ward ihr königlich glänzendes Ehrenamt.

Dieſe ſind ihm alſo die eigentlichen Dämonen, d. h. die individualiſirte dämoniſche Macht, die, wie ich ſchon oben bemerkte, das Allgemeine mit dem Beſonderen verknüpft; eben deshalb haben ſie auch ein ſittliches Amt der Strafe und Belohnung, weil ſie das Einzelne mit den allgemeinen ewigen Geſetzen der Naturordnung zu-

nmenhalten. Dieſelben ſind es ohne Zweifel, wo-
n der Dichter an einem anderen Orte jenes Werkes
richt, wo er die Könige vor Unrecht warnt und Vers
2 hinzuſetzt:

Drei Myriaden ja ſind der Unſterblichen rings auf dem Erdkreis,
Heilige Diener des Zeus, der ſterblichen Menſchen Behüter,
Welche die Odhut tragen des Rechts und der ſchnöden Vergehung,
Dicht in Nebel gehüllt, ringsum durchwandernd das Erdreich.

Die obere Erde iſt ihnen aber ausdrücklich als ihr
ebiet angewieſen, weil dieſe der Wohnort der einzel-
n endlichen Weſen iſt, dagegen man ſich das all-
meine Band der Nothwendigkeit innerhalb der Erde
chte.

Das zweite oder ſilberne Menſchengeſchlecht nähert
h ſchon mehr der bloßen Endlichkeit. Es war von
n Göttern geſchaffen und hatte eine gute Anlage; die
enſchen waren 100 Jahre Kinder, aber dann lebten
nicht mehr lange, weil ſie übermüthig wurden, und
n Göttern nicht mehr dienen wollten; darum verbarg
Zeus unter die Erde. Doch hatten auch dieſe noch
ie dämoniſche Würde:

Aber nachdem auch dieſes Geſchlecht einhüllte die Erde,
Werden ſie ſterbliche Götter der oberen Erde genennet,
Als die zweiten; jedoch ward ihnen auch Ehre zum Antheil.

Hier hätte Voß nicht Götter überſetzen ſollen;
nn im Texte heißt es: τοὶ μὲν ἐπιχθόνιοι μάκαρες
ητοὶ κλέονται. Sie ſind blos lebendig bleibende

auf der Oberwelt wohnende Seelen, nähern ſich alſo den Dämonen, welche in der Folge als Seelen der wirklichen Menſchen gedacht wurden. Noch tiefer ſank das eherne Geſchlecht, welches zuletzt namenlos in den Hades gelangte. Hierauf folgen viertens die Halbgötter oder Heroen, welche nach ihrem Tode auf die ſeligen Inſeln verſetzt wurden, und endlich das fünfte Geſchlecht der jetzigen Menſchen, über deſſen ſittlichen Verfall und kümmerliches Schickſal Heſiodos nicht genug zu klagen weiß.

Hier könnte man die Frage aufwerfen, warum dieſer Dichter die Dämonen, welche doch nach allem Obigen ſich in allen weiblichen lebenden Menſchen offenbaren ſollten, nur als die Seelen des allererſten, idealiſchen Menſchengeſchlechts bezeichnet. Der Grund davon iſt, daß die älteſte Mythologie und mit ihr die epiſche Poeſie ihrer Natur nach alles Ideal in die äußerſte Vorzeit oder vielmehr in den Anfang der Dinge verſetzt. Der Dämon eines jeden Menſchen iſt ſein nothwendiges göttliches Ideal. Dies wird aber in der Gegenwart von den unzähligen einzelnen Verhältniſſen der Endlichkeit ſo getrübt und entſtellt, daß es gar nicht als ſolches, ſondern nur in ſeiner beſonderen endlichen Erſcheinung wahrgenommen werden kann. Der Epiker ſieht es daher nur als den urſprünglichen Zuſtand des ganzen menſchlichen Geſchlechts, oder als den erſten Grund deſſelben bei ſeinem Urſprung aus dem Ewigen an. In dem gegenwärtigen Leben es wieder zu finden,

dies war erſt einer myſtiſchen oder philoſophiſchen Reflexion vorbehalten. Auf dieſer beruht ja auch die ganze lyriſche Poeſie, und daher finden wir die erſten Spuren von dem individualiſirten Dämon im wirklichen Leben des einzelnen Menſchen beim Pindar, wie oben gezeigt worden iſt.

Vorzüglich aber mußten die Philoſophen, welchen es recht um die Conſtruction der wirklichen Welt und die Idealiſirung jedes einzelnen Menſchen nach einem ſittlichen Ideal zu thun war, dieſe Idee zu ihren Zwecken ergreifen. Schon bei Thales, der nach dem Chörilos, den Diog. Laert. anführt, zuerſt die Unſterblichkeit der Seele in einem höheren Sinne gelehrt hat, als die ältere Mythologie ſie annahm, war nicht allein alles angefüllt von Göttern, wie Ariſtoteles und Stobäos melden, ſondern die abgeſchiedenen Seelen wurden ihm nach dem angeblichen Plutarch de placit. Philos. I, 8, Heroen, d. i. nichts anders als perſönliche Dämonen. Empedokles aber und Pythagoras bildeten daraus ihre Lehre von der Seelenwanderung, wie die Seele des Menſchen nach dem Tode als Dämon ihren Kreislauf durch viele Geſtalten zu ihrer Läuterung machen muß und zuletzt zur Gottheit emporſteigt.

Der Urſprung dieſer Lehre zeigt ſich jedoch immer noch ganz deutlich in der doppelten Anſicht der Dämonen, wonach ſie eines Theils die Mittelweſen ſind, welche, wie der urſprüngliche Eros, die Gottheit mit dem End-

lichen verknüpfen und zusammenhalten, andern Theils aber die Schutzgötter und Führer der einzelnen Menschen, die ihn zum Allgemeinen und Ewigen zurückleiten. Beide Bedeutungen verfließen natürlich in einander, am meisten bei Platon, der immer die Tiefen der Weltanschauung gegenwärtig erhält, in welchen alle einseitigen Richtungen beisammen liegen. Ich hebe aus seiner Dämonenlehre nur wenige Stellen aus, worin sich beide Richtungen offenbaren. Im Symposion B. 202 sagt Diotima vom Eros: er sey, weder Gott noch Mensch, sondern etwas zwischen beiden, ein großer Dämon: denn alles δαιμόνιον; setzt sie hinzu, ist zwischen Gott und den Sterblichen, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι, diese Mitte füllt es aus, so daß das All mit sich selbst dadurch zusammengebunden ist. Hier haben wir das alte Band der Nothwendigkeit, von welchem δεῖσθαι und ξυνδεῖν so gebräuchlich ist, nur im wirklichen Leben der Welt in ein thätiges und lebendiges dämonisches Wesen verwandelt, und dasselbe ist ja auch eben dieser Eros in der Weltordnung der ältesten Dichter. Wer aber diese Verbindung recht versteht, ist nach der Diotima ein δαιμόνιος. Das Verhältniß dieses dämonischen Eros zur ursprünglichen Nothwendigkeit spricht Agathon aus, in demselben Dialog S. 195. Die alten Geschichten der Götter, sagt er, die Hesiodos und Parmenides erzählen, sind durch ἀνάγκην und nicht durch den Eros hervorgebracht worden. Daher rühren dort die Entmannungen und Fesselungen

und andere Gewaltthaten, jetzt aber ist Eintracht und Friede, seitdem Eros über die Götter herrscht. Auf der andern Seite ist denn einem jeden Menschen der Dämon zugesellt, der ihn durch sein Leben begleitet und führt, und daher zuweilen blos ὁ ἡγούμενος, der Führer, genannt wird; und dieser bringt ihn im Phädon S. 107 an den Ort, wo die Verstorbnen, ehe sie in den Hades kommen, gerichtet werden, auf das πεδίον ἀληθείας, das Feld der Wahrheit, welches der Verfasser des Axiochos gegen das Ende dieses Dialoges schildert.

War nur einmal der Dämon so ganz persönlich geworden, so wurde er dann auch als Diener des höchsten persönlichen Gottes, des Zeus angesehen. Damit, kann man wohl sagen, löst sich eigentlich diese ganze Lehre von ihrem ursprünglichen Gedanken ab, und die Dämonen werden von dem Schicksal unabhängige persönliche Wesen. So bildete sich dieser Begriff besonders bei den Stoikern aus. Den Dämon, sagt z. B. Marcus Aurelius V, 27, giebt Zeus einem jeden Menschen zum Vorsteher und Führer. Im 73sten orph. Hymnus wird der Dämon selbst Zeus genannt, und alles auf ihn gehäuft, was den großen Göttern zukommt. Schon dies ist ein Zeichen, daß dieser Hymnus nicht aus sehr alter Zeit herrühren kann. Und diese Vorstellungsart ist auch wirklich nicht einmal recht mystisch zu nennen, da eben die wahren Mysterien auf vollkommene Vereinung und Verschmelzung des Individuellen mit dem Ewigen und Allgemeinen hinstreben. Überhaupt möchte sich erweisen las-

ſen, daß in dieſen orphiſchen Gedichten bei weitem nicht der echt myſtiſche Geiſt herrſche, der nach allen Spuren in den ſamothrakiſchen und eleuſiniſchen Myſterien gelebt haben muß, und daß die ganze orphiſche Secte (denn Secte können wir ſie gewiß nennen bei ihrer abgeſonderten und gar nicht populären Lebensordnung) den echten Geiſt des griechiſchen Myſticismus keineswegs rein erhalten habe.

Die Römer, in deren Religion überhaupt weit weniger Myſtiſches iſt als in der griechiſchen, knüpften ihren Genius auch an die perſönlichen Götter, nicht an das allgemeine Fatum an. Sie hatten männliche und weibliche, je nachdem es der Schutzgeiſt eines Mannes oder Weibes war; die weiblichen hießen Junones, die männlichen vorzugsweiſe Genii, worunter man ſich denn auch wahrſcheinlich untergeordnete Joves dachte. Aus dieſer freien Perſönlichkeit iſt auch zu erklären, daß ſie Genien der Orte hatten, und hieraus iſt keineswegs mit Creuzer zu ſchließen, daß es auch bei den Griechen ſolche gegeben habe, in deren Grundanſicht die Idee derſelben gar nicht liegt.

Die ſpäteren Myſtiker und Philoſophen, beſonders die Neuplatoniker, ſuchten bekanntlich die Denkart ihrer Zeit wieder auf die Tiefe früherer Anſichten zurückzuführen, aber freilich nicht mit einer ganz reinen Begeiſterung. Die Dämonen ſind daher bei ihnen die Myſtagogen des Lebens, welche das Individuum wieder auf ſeinen ewigen Urſprung hinleiten, und darin nähern ſie ſich zwar

der echten Ansicht, aber auf dem umgekehrten Wege. Jedoch gehört die weitere Ausführung hiervon schon in die Ausbildung der Dämonenlehre, welche meine gegenwärtige Absicht nicht einschließt.

Diese war vielmehr zu zeigen, daß diese einzelnen Mittelwesen ihren Ursprung in der allgemeinen und die älteste griechische Religion beherrschenden Idee des Schicksals und einer nothwendigen Naturordnung haben; alsdann wie sie stufenweise auf dieser hervorgehoben worden, und doch ihrem wahren Sinne nach mit derselben einerlei geblieben seyen, nur insofern sie als die lebendige Vermittelung zwischen dem Einzelnen und dem Ewigen gedacht wurde.

XII.

Solgers mythologiſche Anſichten,

aus ſeinen Papieren zuſammengeſtellt von K. O. Müller.

Nachricht von Solgers mythologiſchen Papieren.

Die Papiere, welche ich in Händen habe, beſtehen erſtens aus einer ſehr bedeutenden Maſſe von Auszügen und Stellenſammlungen, welche in folgende Abtheilungen eingeſchichtet ſind: Aſiatiſche Religionen, vorderaſiatiſche Religionen, Religion der Ägypter, griechiſcher Cultus, griechiſche Mythologie, erſte, zweite, dritte Periode (ſoviel ich einſehe, bildet die Zeit der philoſophiſchen Erklärer und der Alexandriner die zweite, die der Neuplatoniker und Gegner des Chriſtenthums die dritte Periode), griechiſche Heroengeſchichte. Dieſe Excerpte zeigen, wie fleißig und ſorgfältig der Verewigte ſammelte; auch läßt ſich aus der Anordnung derſelben bisweilen errathen, wie ſie derſelbe anzuwenden geſonnen war, doch nur, wenn man ſeine Anſichten ſchon aus andern Quellen kennen gelernt hat.

Ich nehme hiebei zwei ausführliche, aber ziemlich früh verfaßte Abhandlungen, über Heſiod und Homer, ſo wie den gleichzeitigen Entwurf einer Einleitung zu einer Mythologie aus. Aber im größern Zuſammenhange und allgemeinerer Umfaſſung hat Solger nichts Mythologiſches hinterlaſſen, als ein ſehr ausführliches und genau gearbeitetes Collegienheft. Ein Datum für deſſen Abfaſſung giebt, daß Creuzers Symbolik (1810 — 1812) dabei benutzt, aber der Briefwechſel mit Hermann (1818) nur in nachträglich an den Rand geſchriebenen Bemerkungen berückſichtigt iſt. Im Jahre 1816 oder 1817 hörte Schreiber dieſes als Student in Berlin die mythologiſchen Vorträge des ausgezeichneten Denkers; er hat ein Heft davon vor ſich liegen, welches mit dem des Lehrers genau übereinſtimmt, mit Ausnahme der Einleitung, die in beiden zwar dieſelben Grundgedanken, aber mit vielen Abweichungen im Einzelnen durchführt; es ſcheint, daß Solger dieſe damals, ohne ſich an eine ſchriftliche Abfaſſung zu binden, frei vorgetragen habe. Dieſe Hefte liegen alſo der nachfolgenden Auseinanderſetzung von Solgers mythologiſchen Grundſätzen und Lehren als Hauptquelle zum Grunde. Ich hoffe, daß die Leſer derſelben, was ſie darin Treffliches und Belehrendes finden, mit Empfänglichkeit aufnehmen, was ihnen minder annehmlich ſcheint, mit Nachſicht beurtheilen mögen, aus zweierlei Gründen. Erſtens, um der Natur der Quelle willen: da, wer ſelbſt wiſſenſchaftliche Vorträge auf Univerſitäten gehalten hat, ſich wohl

bewußt ſeyn wird, wie weit ſchwerer es iſt eine ganze Wiſſenſchaft mit eignem Studium zu durchdringen und überall auf feſten Grund und Boden zu erbauen, als einzelne Gegenſtände ſchriftſtelleriſcher Unterſuchung; zweitens, weil dieſe Quellen doch durch die Hand eines Bearbeiters gehen mußten, der zwar alle Mühe aufgewendet hat, den Sinn und die Meinung des Verfaſſers mit Beſtimmtheit und Klarheit in gedrängtem Auszuge wiederzugeben, aber es doch unmöglich in dem Grade vermag, als es der Verewigte, ein Meiſter in der Anwendung deutſcher Rede für wiſſenſchaftliche Zwecke, wenn ſeine Pläne reif geworden wären, ohne Zweifel geleiſtet hätte. Um die Leſer aber zum voraus darauf aufmerkſam zu machen, was ſie hier zu erwarten haben, erlaube ich mir eine Bemerkung. Nicht eigentlich hiſtoriſche Unterſuchungen ſind es, über die Elemente, aus denen der griechiſche Polytheismus allmälig zuſammenwuchs, und über die Stufen, die der religiöſe Glaube bei dieſer Nation in einer langen Reihe von Jahrhunderten durchſchritt, welche Solger ſeinen Zuhörern vorlegte; nicht das Werden, ſondern das Gewordne der Mythologie beſchäftigte ihn, die Geſammtheit der in den griechiſchen Mythen niedergelegten religiöſen Gedanken und Gefühle, welche ſich, nach ſeiner Anſicht, wie allmälig auch immer entſtanden und gebildet, doch zu einem innig zuſammenhängenden Ganzen oder Syſtem geſtaltet hatte. Nun legte er aber keineswegs blos Anſichten und Ideen über die alten Mythen dar, ſondern die Mythenerzählungen

selbst, mit genauer Angabe der Quellen und mit mancher beurtheilenden Bemerkung; doch sind auf jeden Fall das Wichtigste und Interessanteste für das Publicum die allgemeinen Ansichten, welche sich der geistreiche Gelehrte aus der Betrachtung des Stoffes gebildet hatte; und nur von diesen ist es hier statthaft und möglich einige Nachricht zu geben. Vielleicht ist manches darin, was die jetzt herrschende Verwirrung der Ansichten zu lösen und den Belehrung Suchenden aus dem Gedränge des Streits herauszuführen helfen kann; auch habe ich die allgemeine Rücksicht und Beziehung mancher Stellen auf vorhandene Ansichten keineswegs zu vertilgen gesucht; wohl aber, so viel wie möglich, alles was persönliche Affecte erregen könnte; da ich Solgers mitis sapientia um alles in der Welt nicht jetzt noch zum Gegenstand des Zanks und Haders machen wollte. Daß alles von Solger herrührt, was ihm hier beigelegt wird, dafür spondeo fidem; nur der Ausdruck erhält bei einem Auszuge leicht etwas von der Eigenthümlichkeit des Bearbeiters. Sonst kann es freilich leicht geschehen, daß auch bei der Beurtheilung, was wichtig und bedeutend und also vorzüglich mittheilungswerth sey, die individuelle Ansicht etwas mit hineinspielt; indeß habe ich jeden Einfluß von Wünschen und Neigungen abgewehrt, und was den eigenen Grundsätzen widersprach, eben so treu wiedergegeben, wie das Entsprechende. Alles was folgt, gehört hienach keinem Andern als Solgern an. K. O. Müller.

Die Mythologie der Griechen iſt nicht zum bloßen Spiel und zu einem Schmucke des Lebens erfunden worden; vielmehr nahmen die alten Völker das größte und tiefſte Intereſſe daran: eine neuerlich wieder aufgefundne richtige Erkenntniß, die indeß zu unzähligen Irrthümern Veranlaſſung gegeben hat, indem die meiſten neuen Bearbeiter der Mythologie ihre Phantaſien und Wünſche hineingelegt haben und die Hauptidee verfolgen: Alles ſey Eins. Dagegen müſſen wir uns daran halten, daß die Mythologie als eine Erfahrungswiſſenſchaft durchaus den individuellen Charakter einer jeden Erſcheinung fixiren müſſe. Jede hiſtoriſche Erſcheinung muß an ihrem eigenthümlichen Orte, gleichſam in ihrem eignen Grund und Boden erkannt werden, aber freilich von einem wiſſenſchaftlichen Standpunct aus. Genaue Kenntniß der Thatſachen und wiſſenſchaftlicher Geiſt müſſen ſich durchdringen.

Dies iſt bei der Mythologie um ſo ſchwerer, da hier offenbar Zweierlei zu erkennen iſt, der Stoff ſelbſt und die Erklärung, die unendliche Maſſe der alten Sagen und ihre Bedeutung, und uns die Alten bei den letztern kaum leiten können. Denn zu den Zeiten, als die Alten ſelbſt in der mythiſchen Phantaſie ganz befangen waren, dachten ſie ganz und gar nicht daran ihre Gebilde zu erklären und konnten es auch nicht, weil ſie ſonſt ſich ſelbſt hätten erklären müſſen, und als ſie anfingen zu erklären, hatten ſie ſchon die Phantaſie ſelbſt, und damit auch den richtigen Standpunct verloren.

Die Mythologie iſt nun zum größten Theile religiöſen Inhalts; ſie ſtand mit dem Gottesdienſte in Verbindung; ſie iſt aus dem Triebe nach Religion hervorgegangen. Religion iſt das Hervortreten des Ewigen und Göttlichen im Menſchen. Mit dem vernünftigen Bewußtſeyn iſt auch die Religion gegeben, und kann daher keinem Volke und keinem Menſchen fehlen. Sie iſt das Leben des Ewigen in dieſer Welt, und das nothwendige wirkliche Leben der Menſchen in und mit dieſem Ewigen. Sie muß alſo auch bei jedem Volke eine durchaus eigenthümliche Geſtalt haben, und für jedes das Allgemeinſte mit ſeiner ganz beſondern und wirklichen Exiſtenz verknüpfen. Der Menſch kennt ſeine Götter durch ſo unmittelbare Erfahrung, wie er ſich und die ihn umgebende Natur kennt. Er braucht nicht erſt beſondere Bilder zu erfinden, um die höchſten Ideen, welche das Leben anfüllen und erſt mit Wahrheit und Weſentlichkeit beſeelen, darunter zu verſtecken. Denn allenthalben und in allen ſeinen Zuſtänden begleitet ihn die Gottheit, und verſchmäht nicht die niedrigſte Geſtalt, um ſich ihm darin zu offenbaren. Es iſt von der vorzüglichſten Wichtigkeit, dies gleich anfänglich recht feſt zu halten, daß ſich das Göttliche für den von Phantaſie beſeelten Menſchen unmittelbar perſonificirt, und zwar eine ganz beſondere und eigenthümliche Geſtalt annimmt, ſobald es nur in das Bewußtſeyn tritt. Darin iſt keine Willkür, ſondern es drückt ſich nur der Zuſtand des menſchlichen Gemüthes ſelbſt aus. Einige glauben, ſie

können die tiefere Bedeutung der alten Religionen nicht anders retten, als wenn ſie annehmen, daß weiſe Männer abſichtlich ihre Weisheit unter Bildern verborgen hätten, um dem Volke verſtändlich zu werden. Aber erſtens erklären ſie nicht, wie dieſe Männer zu dieſer Weisheit gekommen ſeyen, und dann auch nicht, wie ſie ſelbſt bloße Bilder anbeten konnten. Noch ärger iſt es aber, wenn man ein ſolches Verhüllen der Wahrheit von bloßem Betruge herleitet und ein leeres Phantom von Pfaffentrug ausſinnt. Nicht willkürlich verbarg man die Wahrheit unter ſolchen Bildern, ſondern ſie kleidete ſich von ſelbſt darein. Ja ſie konnte ohne dieſelben dieſem beſtimmten Volke unter dieſen beſtimmten Verhältniſſen gar nicht erſcheinen. Warum ſie aber gerade ſolche Geſtalt wählte, kann zwar bis auf einen gewiſſen Grad durch Geſchichte erkannt werden, aber doch nie vollſtändig, weil wir immer nur die menſchliche, nie die göttliche, nur die beſondere, nie die allgemeine Seite dieſer Thätigkeit auffaſſen können. Der Mythus iſt alſo das nothwendige Mittel, wodurch die Idee der Gottheit zur beſondern Erſcheinung werden kann. Das Symbol iſt die Erſcheinung der Idee in der wirklichen Welt ſelbſt; keineswegs ein willkürliches Bild, wodurch ein Ding für das andere geſetzt wird, ſondern mit der Idee in organiſchem Zuſammenhange ſtehend. Wenn nun durch den mythiſchen Weg die Idee ins Beſondere übergegangen iſt, ſo muß doch das Bewußtſeyn ihrer Einheit mit dem Allgemeinen erhalten werden, und dies thut das Myſte-

rium, welches gleichsam auf das Eine und Ursprüngliche zurückdeutet. Es löst keineswegs die einzelnen Gestalten in allgemeine Begriffe auf, sondern läßt beide als eins und dasselbe anschauen. Denn alle Dinge ruhen nicht allein von der Gottheit her, sondern sind auch in ihr Eins. Mystik und Mythologie unterscheiden sich also recht eigentlich durch die entgegengesetzte Richtung. Es ist leicht einzusehen, das beide durchaus dazu gehören, gleichsam das Universum der Religion zu vollenden und anzufüllen. Keins von beiden führt für sich allein zur eigentlichen Religion, in welcher Tiefe der Empfindung herrschen, aber zugleich das ganze Leben durchdringen soll. Bei den Griechen sättigten sich Mythus und Mystik im Leben miteinander. Jener brachte ihnen die Götter näher, so daß sie überall mit ihnen umgehen konnten, die Mysterien führten sie selbst zu den Göttern zurück. Aber beides ist durchaus nicht anders als durch Phantasie zu fassen: denn das eine wie das andere liegt nicht in der Wahrnehmung der Erscheinungen noch auch im Verstande, sondern da wo Idee und Erscheinungswelt Eins sind. Aber deswegen sind Mythus und Mysterium noch nicht für Lug und Trug zu halten, wie manche glauben, ohne zu bedenken, wie viel sie selbst in ihr Leben aufnehmen müssen, das blos auf der Phantasie beruht. Die Gegenstände der Phantasie existiren nicht weniger als die der Sinne, aber freilich in einer andern Welt.

Die Grundlehren der griechischen Religion sind aus Asien und Ägypten herübergekommen, wie die Geschichte

der alten Kolonien beweiſt. Deswegen darf man aber auf keine Weiſe ſagen, daß die Griechen als Volk ihre Lehren von andern Völkern entlehnt hätten, da ſie dieſelben durchaus eigenthümlich ausgebildet haben. Ihr Religionsſyſtem läßt ſich daher auch aus ſich ſelbſt erklären, wenn wir nur hin und wieder einiges aus jener Religionen zu Hülfe nehmen. Aber ganz falſch iſt es, einzelne Lehren völlig hiſtoriſch ableiten zu wollen, oder gar anzugeben, wie auf dem oder jenem Wege, zu der oder jener Zeit, durch Prieſterpolitik, die ägyptiſchen Lehren ſich in Griechenland ausgebreitet. Pelasger, Ägypter, Phönicier, ſo wie andere Völker in Vorderaſien, hätten eine gemeinſchaftliche Grundlage der Religion. Sie gingen davon aus, die Natur ſelbſt in ihrer Totalität als beſeelende Gottheit zu betrachten, und leiteten erſt daraus nicht blos die Beſonderheit, ſondern auch die Individualität und Perſönlichkeit der Gottheit her. Dieſe blieb aber als ſolche immer der allgemeinen Natur untergeordnet, und zerfiel ihnen deshalb in eine Vielheit von Göttern. Nun war ohne Zweifel eine ſolche Religion erſt dann vollendet, wenn ſich jene ganze Naturnothwendigkeit in die Mannigfaltigkeit einer Welt von freien Göttern entfaltete und durch dieſe in den Myſterien wieder in ſich ſelbſt zurückkehrte. So weit haben es nun die orientaliſchen Völker nie gebracht; die Mythologie hat ſich bei ihnen nie ſo von den Myſterien abgelöſt. Bei ihnen dehnte ſich die Myſtik über den ganzen Gottesdienſt und das geſammte menſchliche Leben aus, und die My-

thologie wurde höchſt abenteuerlich. Man kann ſagen: wie ſie die Welt aus einem Ei entſtehen ließen, ſo trugen auch ihre Götter noch immer die Schale davon als Überreſt an ſich. Daher ging nun die Entwickelung der einzelnen Welt faſt durch alle Stufen der Naturbildung hindurch. Sie wurde zum Geſtirndienſt, zum Dienſt der Elemente, Jahreszeiten und Naturerſcheinungen. Ja bei den Ägyptern wurden alle Gattungen von Naturkörpern in dieſe mythiſche Anſicht aufgenommen. Auch bei den Griechen lag jene Totalität der Natur zum Grunde, in welcher ſie aber zugleich aufs ſchärfſte auch die allgemeine Naturnothwendigkeit erkannten und davon die individuelle Götterwelt ſehr früh ſchon ſchieden. Jene Totalität ſahen ſie an als die nothwendige Verkettung ewiger und durch ſich ſelbſt heiliger Geſetze, in welchen auch für alles geiſtige Daſeyn die Regel zugleich mit gegeben war. Daher wohnen die ſittlichen Geſetze und Mächte hier bei jener dunklen Naturkraft, und aus dieſer Verknüpfung ſind eine Menge von tiefen Ideen der griechiſchen Religion zu erklären. Die Weſen dieſer Gattung erhielten nun zwar eine gewiſſe Individualität, aber blieben doch als Theile in dem harmoniſchen Weltganzen. Eine neue Generation war erforderlich, um ein Geſchlecht der Individualität und der perſönlichen Freiheit hervorzubringen. So entſtand die Vielgötterei; wie es eine unendliche Menge menſchlicher Individuen giebt, die von der allgemeinen Totalität und Nothwendigkeit der Natur durch ihre Freiheit abgelöſt ſind, ſo mußte es nach dieſem Standpuncte auch

eine Vielheit von Göttern geben. Indem aber auf dieſem Wege die Mythologie ganz vollkommen ausgebildet wurde, erhielt auch die Myſtik ihre vollſtändige und eigentliche hohe Bedeutung. Bei den Ägyptern und andern ſolchen Völkern war die Individualität noch gar nicht zur vollſtändigen Ausbildung, und die Freiheit noch nicht recht zum Bewußtſeyn gekommen. Bei den Griechen aber entwickelte ſich aus der Natur ſelbſt eine ganz geiſtige Freiheit, und wenn dieſe zu der allgemeinen Natureinheit zurückkehrte, ſo entſtand daraus erſt eine vollkommne geiſtige und ſittliche Befriedigung. Daher finden ſich in den einzelnen Lehren der Myſterien ſo viele moraliſche Züge und ſoviel rein Geiſtiges, daß ſie oft an das Chriſtenthum erinnern.

Das beſtehende Syſtem der griechiſchen Religion.

I. Kosmogonie und Theogonie. Die Theogonie iſt die Grundlage der öffentlichen Religion; ſie bildete ſich durch die Dichter aus, die freilich nur das darſtellten, was im ganzen Syſtem des Volksglaubens ihrer Zeit gegeben war. Nur aus dieſem ſchöpften Homer (950 v. Chr.) und Heſiod, etwa hundert Jahr ſpäter. Heſiods Theogonie. Zuerſt Chaos, dann Erde, Tartaros und Eros. Das Chaos iſt das urſprüngliche Gemeinſchaftliche, Ungeſonderte, welches auch nach der Sonderung noch blieb. Der Tartaros iſt das unter der Erde befindliche Chaos (V. 814). Eros iſt der innere

Bildungstrieb der Erde, der ſie zu Hervorbringungen aus ſich ſelbſt führt. Das Chaos gebiert Erebos und Nacht; von denen das erſte für den Tartaros daſſelbe iſt, was die letztre für die Erde. Sie gehen dem Tage und dem Äther voraus, wie die urſprüngliche Miſchung der geſonderten Geſtaltung. Die Nacht gebiert Weſen einer phyſiſchen und moraliſchen Nothwendigkeit, die hier noch ganz eins erſcheinen. Nacht und Erde ſind ſelbſt zugleich geiſtige Principe, allwiſſend, daher weiſſagend. Die Erde erzeugt aus ſich Gebirge, Meer und Uranos, den Vater einer geſonderten Ordnung. Seine Kinder von der Gäa, die Repräſentanten dieſer Ordnung, ſind die Titanen. Der Weltſtrom Okeanos und die Tethys ſind das urſprüngliche Waſſer, als Princip der Ernährung, daher die Okeaninen und die Flüſſe, die alle vom Okeanos abſtammen, κουροτρόφοι heißen. Sie ſind das erſte Paar nach der Lehre, daß das Waſſer das Urſprüngliche ſey. Hyperion und Theia ſind die Urquellen des die Erde erleuchtenden Lichtes. Von Theia kommt jeder Glanz. Eos bedeutet den wirklichen, herauf und herabziehenden Tag (Hemera iſt das allgemeine Urweſen), der von der Sonne noch getrennt wird, wie auch bei den ältern griechiſchen Philoſophen geſchah. Von Krios und Eurybia geht Kraft und Macht aus. Aſträos iſt der Urheber aller Lufterſcheinungen, wozu die drei guten Winde, der Stern Phosphoros und auch die übrigen Sterne gehören, weil dieſe bei den älteſten Dichtern als gleichartig mit Sternſchnuppen und andern Lufterſcheinungen betrachtet wur-

den, daher sie sich auch aus dem Wasser nähren. Ihre Kinder, Iris, [illegible], [illegible], [illegible], deuten die Natur der Gewässer am deutlichsten aus.

Perses zeugt mit der Asteria, Tochter des Köos, die Hekate. Köos (von κοέω, d. h. νοέω, oder von κοίω) und Phöbe deuten sinnliche und geistige Klarheit aus, daher ein weissagendes Geschlecht von ihnen abgeleitet wird. Leto ist dunkle Verborgenheit, die durch ihren Sohn Apollon an den Tag kommt. Wenn sie je die Nacht bedeutet und ihr Sohn die Sonne, so sind dieß Überbleibsel älterer Religion, wovon der Mythus der Griechen bloß die geistige Seite ausbildete. Der Leto steht Asteria gegenüber, die Gestirnte, die Mutter der Hekate, der Göttin nächtlichen Zaubers. Mnemosyne, das Gedächtniß der Natur, wird von Zeus — welches ein Begriff ist — Mutter der Musen; Themis, die nothwendige und regelmäßige Ordnung der Natur, in der Physisches und Geistiges wieder vollkommen verschmilzt, Mutter von Zeus der Horen und Mören. Iapetos Söhne hangen zunächst mit dem Menschengeschlecht zusammen. Kronos vollendet diese Schöpfung und faßt alle jene Wesen in Eins zusammen; er hat den Namen von der Zeit, weil diese die allgemeine Form der Naturordnung ist, ist aber nie der bloße Begriff der Zeit. Er ist auch der Himmel, insofern er sich regelmäßig umschwingt (womit μεταχρόνιος, hoch in der Luft, zusammenhängt). Rheia ist die Erde unter dieser Zeitordnung; sie wird aber oft in andern Vorstellungen

übergetragen. — Die Kyklopen und die Hundertarmigen ſind Reſte urſprünglicher Naturgewalt, die wild und ungeordnet zurückgeblieben ſind, und nachher von Zeus benutzt werden. Vor dieſer Zeit mußten ſie in Druck erhalten werden. — Pontos, das Meer, bleibt dem urſprünglichen Chaos am nächſten (daher die Heiligkeit und Reinigungskraft des Meers); unter ſeinen Kindern ſpricht ſich in Nereus beſonders die weiſſagende Kraft aus, die man dem Meere zutraute, und die auch in mehrern Namen ſeiner Töchter angedeutet wird; Thaumas drückt das Erhabne, Wunderbare des Meeres aus, wie Phorkys und Keto mit ihren Geburten das Ungeheuere und Scheußliche. Soviel über die bloßen Geneologien. — Die Titanen waren nun von Uranos und Gäa erzeugt und als perſönliche Weſen aus ihm herausgeſetzt worden; dadurch entſteht ſogleich ein Kampf, wodurch jener am Ende aufhört Princip zu ſeyn. Dies Losreißen von dem Urweſen erſcheint aber als Frevel; es iſt das νεῖκος λυγρὸν des Empedokles, welches die Dinge von ihrer Einheit ſondert, und dadurch zugleich erſt ſchafft. Anaximander ſagte in demſelben Sinne, die Dinge ſeyen durch ἀδικία in ihrer Beſonderheit entſtanden, Simplic. zu Ariſtot. Phys. I, 2. Aus Kronos Attentat, dem erſten Frevel des Erzeugten gegen das Erzeugende, entſtehen die Erinnyen, die überall rächend eintreten, wo die von Natur gewiſſere Ordnung verletzt wird. Daher Heraklit ſagt: wenn die Sonne ihren rechten Weg überſchritte, würden die Erinnyen ſie zurückweiſen. Zugleich

entstehen die Giganten, geborne Riesen, Geburten der Natur, die hernach untergehen müssen, und die Melischen Nymphen, die Pflanzenwelt. Diese gehen aus den Blutstropfen der abgehauenen Scham hervor, aus dieser selbst Aphrodite, die Göttin der Liebe als Person. Die frühere Zeugung war das Werk des ursprünglichen Eros gewesen, und jedem Titan war gewiß nach der ältesten Dichtung seine Gattin angeboren; jetzt tritt freie Wahl ein. Doch ist Aphrodite die älteste und erste der neuen Gottheiten, ihre Beherrscherin, wie die Dichter öfter sagen; sie verhält sich zu ihnen, wie Eros zu den frühern Göttern. Kronos frißt nun seine Kinder, nicht wie die Zeit die in ihr hinschwindenden Jahre, sondern indem er der weiteren Entwicklung des Weltalls entgegenstrebt; Rhea aber hat den natürlichen Trieb ihre Geburten zu erhalten und errettet darum den Zeus. Dieser stürzt darauf mit seinen Geschwistern und Kindern, und zugleich auch mit Hülfe titanischer Gewalten, das alte Reich, und gründet die Herrschaft bewußt und willkürlich handelnder Götter. Die Urgewalt der Erde ist aber dabei noch lebendig und bricht in großen Naturrevolutionen immer wieder hervor, und kämpft gegen die Herrschaft und Ordnung des Zeus an. Eine solche wird im Mythus des Typhoeus beschrieben, von dem die schädlichen Winde stammen, und die Erdbeben und vulkanischen Ausbrüche deswegen, weil diese die Alten von unterirdischen Winden herleiteten. In Zeus hat sich nun die Seele der Natur und das allgemeine geistige

Princip zum vollen Bewußtseyn und zur höchsten Herrschermacht concentrirt. Er ist jüngster Sohn des Kronos bei Hesiod, wie Kronos jüngster Sohn des Uranos ist; deswegen weil die jüngste Metamorphose, am weitesten vom Princip entfernt, am leichtesten selbst zum Princip wird. Bei Homer ist es der älteste Sohn, weil hier alles mehr nach der Weise einer menschlichen Familie dargestellt ist. Er beherrscht als freier Gott die Urprincipien, und zeugt darum mit der Themis die Horen und Mören, wovon die letztern schon unter den Kindern der Nacht genannt sind, ohne daß man doch nöthig hat eine von beiden Stellen für unächt zu halten. Aller weiteren Entwickelung aber macht Zeus dadurch ein Ende, daß er die Metis, die Weisheit aus titanischem Stamme, verschluckt, von der verhängt war, daß sie zwei Kinder gebären sollte, die Tochter dem Vater gleich an Macht und Weisheit, und den Sohn noch mächtiger. Nun gebiert er die Athena, die er mit der Metis gezeugt, aus sich heraus; Athena aber bleibt Jungfrau und gebiert nicht weiter; sie ist Zeus Geist als Klugheit im wirklichen Leben, damit hängt die Geschichte von Hephästos zusammen, die man aus Hesiod 927 und dem Hom. Hymn. auf Apoll 315 zusammensetzen muß. Hera gebiert aus Zorn, daß Zeus die Athena aus sich geboren, auch einen Sohn, aber dieser ist schwach und lahm, kein mächtiges geistiges Princip, blos das Feuer im Dienste menschlichen Kunstfleißes. Das Letztre zu bezeichnen, wird gesagt, Zeus habe ihn auf die Erde geworfen und die

Cintier, ein durch Metallarbeit bekanntes Volk, hätten ihn aufgenommen. So bezeichnen Athena und Hephästos in dieser Sage die letzte Entwickelung, aber auch zugleich eine Erniedrigung der Gottheit: sie sind Bildner des Menschengeschlechts und stehen der Thätigkeit des Handwerkers und Künstlers vor. Die Sage von Prometheus enthält die Schicksale des Menschengeschlechts. Die Menschen lebten ursprünglich in Eintracht mit der alles gewährenden Natur, ein titanenmäßiges Leben, nach dem Instinct. Als die Götter zur Herrschaft gelangten, entstand auch bei ihnen freie, eigne, bewußte Thätigkeit, welche im Feuerraube des Prometheus dargestellt wird, durch welchen den Menschen alle Industrie entsteht, aber sie werden dadurch zugleich sterblich und unglücklich. Die Klugheit des Menschen, welche der Natur Trotz bietet, ist Prometheus; Herakles befreit ihn, durch seine Kraft den Menschen zum Gott emporhebend, als eine Art Mittler. Unter den fünf hesiodischen Geschlechtern sind die drei ersten titanische, jenseits der gegenwärtigen Welt stehende, und nicht unter Zeus Herrschaft passende; dann beginnt eine neue Welt, für welche die Heroen das Ideal sind; jene fallen in die Naturwelt zurück und sind daher dämonischer Natur.

II. Mythologie im engern Sinne. Gestalt der Welt. Man darf hier den alten Griechen nicht zu bestimmte Vorstellungen aufdrängen; sie hätten zu kurzsichtig und einfältig seyn müssen, wenn sie sich die

Welt unter ſo beſtimmten Formen hätten denken wollen, wie man in neuerer Zeit gewollt hat. So iſt es ſchon zu viel geſagt: die Erde ſey ihnen eine bloße Scheibe geweſen; ſie dachten ſich die Unterwelt in derſelben, daher Perſephone ſo genau mit Demeter zuſammenhängt. Ferner theilt ſich die Erde nicht in Nord- und Südſeite, ſondern in nordweſtliche und ſüdöſtliche (πρὸς ζόφον und πρὸς ἠῶ ἠέλιόν τε). Der Morgen fällt in alter Vorſtellung mit dem Tage, der Abend mit der Nacht zuſammen; daher Eos beſonders Morgen heißt und ἑσπερος für Nacht ſteht, die Kimmerier und der Eingang der Unterwelt in Weſten ſind, Boreas und Zephyros zuſammen aus Thrakia wehen (Il. IX, 5 vgl. Aristot. Politt. IV, 3, 4) u. ſ. w. — Die Götter wohnen bald im Himmel, bald auf dem theſſaliſchen Berge Olymp, und man ſieht ganz deutlich, daß die Begriffe davon bei Homer und Heſiod ſchon vermiſcht und vereinigt ſind, beſonders aus Il. VIII, 18 ff., wo das ὄλον des Olymp ganz deutlich in den Himmel verſetzt wird und von der Erde abgelöſt iſt. Das Loch im ehernen Himmelsgewölbe, durch welches Zeus die Kette ſenken, und durch welches auch die Aloiden den emporflüchtenden Göttern über die aufeinandergethürmten Berge zu folgen im Sinn haben ſollen, iſt eine reine Erfindung; bei den ältern Dichtern iſt kein Wort davon, und es widerſpricht ganz der einfachen Anſchauung. Man dachte ſich auch am öſtlichen und weſtlichen Erdrande Himmelsthore, wozu der Aufgang und Untergang der Sonne führte. Der

obgleich ſie den Unruhſtifter Ares haßt, führt Zeus Aegis und wird als Nike verehrt. Ihr Charakter hat eine große Strenge und Kälte, indem das Gefühl auf ſie wenig einwirkt; eben deswegen iſt ſie der Liebe unzugänglich. Alle Künſte und Fertigkeiten fallen nach dem allgemeinen Begriffe in ihren Bezirk und es werden ihr in einzelnen Sagen auch ſolche zugetheilt, welche ſie gewöhnlich nicht verwaltet, wie Muſik, Arzneikunde, Weiſſagung.

Apollon und Artemis. Dieſe beiden ſind, wie ſie in der griechiſchen Religion und Poeſie erſcheinen, die Ideale des individuellen, zur Idee und Schönheit aufſtrebenden Lebens, die höchſte und ſchönſte Ausbildung deſſelben. Daraus läßt ſich alles erklären, Apollons Jugend und Schönheit (die ihn zum Beſchützer der Jugend, zum θεὸς κουροτρόφος macht), die Gabe der Weiſſagung, die bei ihm nicht aus der allgemeinen Naturmacht herrührt, ſondern aus individuellem Aufſchwung, daher hier die Poeſie damit zuſammenhängt, ſelbſt das Amt der Bogenſchützen und die Gymnaſtik, als jugendliche Kraft darſtellend und zur Ausbildung des Körpers gehörig, auch daß er die Menſchen tödtet und Krankheiten ſchickt, weil das Schöne vergänglich iſt und, während die Einzelnen vergehen, die Gattung in ewiger Jugend blüht. — Eben dieſes friſche jugendliche Leben iſt Artemis, aber mehr in Beziehung auf die geſammte Natur gefaßt, wozu ſie als weibliches Weſen mehr geeignet war. Auch ſie blüht in ewiger Jugend und Jungfräu-

bei Äſchylos die Verkündigung über ſein eignes Geſchick. Es bindet ſie eine gewiſſe Naturnothwendigkeit, und eben ſo eine ſittliche; der Eid beim Styx iſt für ſie ein Zwang. Im Ganzen ſchützen ſie das Gute und haſſen das Böſe; ſie halten die Gerechtigkeit aufrecht, beſonders die Achtung gegen die Ältern, gegen Flüchtlinge u. ſ. w. Darin beſteht die θεῶν ὅπις, die moraliſche Beobachtung der Götter. Indeß kann man ſie mit Gaben beſänftigen, und es iſt daher nicht gar ſo ſchlimm ſie zu beleidigen. Um höhere Beſchlüſſe in Ausführung zu bringen, verleiten ſie die Menſchen ſelbſt zum Eidbruche und Äſchylos ſagt: von gerechtem Betrug iſt auch der Gott nicht fern. Hermeias, als Meiſter der Schlauheit, giebt auch den Meineid als eine nützliche Kunſt. Die Götter loben guterfundne Lügen. Dergleichen muß man nicht von der moraliſchen Seite anſehen. Denn die Götter ſind, von dieſem Standpuncte gefaßt, ganz menſchliche Weſen und ſtellen die alten Griechen ſelbſt dar, welche recht ordentlich lügen konnten. Sonſt beſtrafen die Götter nichts mehr, als wenn gegen ihre Perſon, gegen religiöſe Heiligkeit u. dgl. gefrevelt wird; da muß der Gerechte mit dem Gottloſen untergehen. Außerdem iſt Übermuth das größte Verbrechen wie in jeder Religion. — Die Götter haben bei Homer eine ordentliche Staatsverfaſſung, die nach dem Bilde der menſchlichen eingerichtet iſt; ſie halten unter Zeus Vorſitz Verſammlungen. Daher ſind ſie ſich auch alle unter einander bekannt (Od. V, 79). Sie haben eine eigne Sprache, von der manches ange-

des Feuers ſelbſt bedeutet er bei Homer ſelten (Il. II, 426), bei Spätern häufig.

Hermes. In der epiſchen Mythologie zuerſt Bote und Diener der Götter, und überhaupt ein Gott des Verkehrs, des Handels und Wandels. Daran knüpft ſich in dieſer Mythologie die Verbindung der Ober- und Unterwelt durch Hermes, die aber auch einen myſtiſchen Sinn hat. Wie er der Götter Botſchaften und Befehle ausrichtet, ſo ſteht er dem Verkehr unter den Menſchen vor und iſt Gott der Sprache, weil ohne dieſe Verkehr unmöglich. Er iſt überhaupt Gott der Klugheit, die ſich auch im Betruge zeigt, der Gewandtheit, daher auch Gymnaſtik und Muſik unter ſeinem Schutze ſtanden; er weiß den Zufall zu benutzen, daher ein Fund ἑρμῆς, ἑρμαῖον heißt, und die untergeordnete Weiſſagung aus den zufällig fallenden Thieren ihm verliehen war. Sein Stab ſcheint urſprünglich als eine Wünſchelruthe gedacht worden zu ſeyn. Als Gott des Verkehrs mit der Unterwelt wird er auch ganz θεὸς χθόνιος, und theilt das Weſen des Hades (Sophocl. Electra III, 1395. Ajax 832), daher auch χαρμόσυνον bei Heſych; und ſo wird er zum Naturgott, Gott der Heerden und des Viehs überhaupt, auch Vorſteher der Gärten. In der epiſchen Mythologie iſt er als Perſon nicht ſehr wichtig, aber heiter, gewandt und graziös, und ſchon früh mit Vorliebe als ein Scherzredner dargeſtellt.

Dionyſos gehört wenig hieher, da ſein Weſen faſt ganz myſtiſch iſt. Die Mythologie ſtellt ihn als

wie mit beiden Füßen, die ſie nahe an einander hält, hüpfend. Daß die πέδιλα die Götter im eigentlichen Sinne tragen, will wohl Homer nirgends ſagen. Der Wagen mit Roſſen beſpannt bedienen ſie ſich auf gefährlichen Wegen oder zur Pracht. Flügel haben die Götter bei Homer nicht; nur Iris muß man ſich beſittigt, χρυσόπτερος, und zugleich ſchreitend denken. Nektar und Ambroſia iſt nicht ſtreng als Trank und Speiſe zu ſcheiden, wenigſtens wird es dann häufig verwechſelt. Die Götter wohnen in ordentlichen Häuſern auf dem Olymp, mit denen die wirklichen Heiligthümer in Einen Begriff zuſammengefaßt werden, ſo daß ſie bald dort bald hier wohnhaft ſind. Mit den Menſchen leben ſie als gleichartige Weſen und gehen als Individuen mit Individuen um: wie es bei dem Polytheismus ganz nothwendig war, weil ohne ein ſolches perſönliches Auftreten eine beſondere Entwickelung des geiſtigen Princips gar nicht dargeſtellt werden konnte. Sie haben beſondere Neigungen zu Einzelnen und Familien, in denen ſie wie alte Freunde behandelt, aber nach Umſtänden auch geſcholten werden; ſie ſind durch Opfer und Gaben, auch durch zahlreiche und ehrende Namen zu gewinnen, die ihre mannigfachen Ämter und Würden bezeichnen, daher die πολυωνυμία. Perſönliche Beleidigungen ziehen ihren Zorn und ihre Strafe herbei, oft auch der bloße Neid. Die Götter wollen durchaus nicht, daß ſich ein Menſch über die Gebühr ſeines Geſchlechts erhebe. Ihre Rache kommt oft ſehr ſpät nach, als ein μήνιμα.

ſie beſtändig begrenzt und gehemmt wird, aber doch als von Urſprung Eines damit gilt. Dieſe Nothwendigkeit erſcheint im Leben der Individuen als Schickſal, in Rückſicht auf die Natur als unveränderliche Regelmäßigkeit und Geſetzmäßigkeit, in der ſittlichen Welt als allgemeine Ordnung und Strafe des von derſelben Abfallenden. Die epiſche Poeſie, welche allenthalben Individuen ſucht, kann den allgemeinen Begriff jener Nothwendigkeit gar nicht ausbilden; bei Heſiod werden die einzelnen Zweige derſelben als Kinder der Nacht dargeſtellt. Das Schickſal im Allgemeinen, indem es einerſeits das Endliche beſtändig beſchränkt, hält doch auch die Welt im Innerſten zuſammen, und wird darum eben ſo *mit Ehrfurcht und Scheu*, wie mit einem gewiſſen *Widerwillen* behandelt. Es iſt ſelbſt θεὸς oder *δαίμων*, da auch θεὸς bei Homer öfter die Gottheit im Allgemeinen, und dann ziemlich ſoviel als das Schickſal bedeutet (Od. III, 183. IV, 181. XI, 290 u. ſonſt), dem *δαίμων* aber öfter ganz die Thätigkeiten des Schickſals beigelegt werden. Der Dämon perſonificirt ſich einigermaßen, indem er ſich, das Beſondere mit dem Allgemeinen vermittelnd, als Schickſal einem Menſchen, oder ſonſt einem einzelnen Dinge anheftet. Die Idee, daß dieſes allgemeine Göttliche das Beſondere in ſeinen Schranken halte, drückt ſich in dem φθόνος θεῶν aus. Dieſer äußert ſich beſonders dann, wenn dem Glücklichen doch noch irgend etwas fehlt, ſo daß er nicht eigentliche ἀφθονία hat. Bei den Tragikern, Pindar, Herodot kommt viel davon

Hermes) beſchützt er die Könige unter den Menſchen, wie auch ihre Boten die Herolde; und waltet überhaupt über das politiſche Leben als Stadtſchirmer, Befreier, Sieger. Er iſt aber eben ſo Hausvater, und ſchirmt deswegen auch die Familien und ihren Beſitz hienieden, als ἕρκειος, als ταμίας und κτήσιος. Von ihm kommt überhaupt das Recht in ſeinen älteſten Grundſätzen; er weidet ſeine Augen an den unſchuldigen und gerechten Naturvölkern (Il. XIII, 3); er ſchützt den Eid und das Recht der ἱκέται und Gäſte überhaupt. Er iſt aber zugleich Naturgott, im Äther herrſchend und daher früh, ſchon von Äſchylos, mit dieſem als Eins angeſehen; ein Segensgott und σωτήρ, der auch leiblich nährt und ſtärkt; beſonders iſt die Regelmäßigkeit der Naturordnung ſein Werk (Διὸς ἐνιαυτοί, Il. II, 134. Διὸς ἡμέραι, Od. XIV, 93. Heſiod Ἔργα 767). Alle Veränderungen der Luft kommen von ihm (was macht Zeus? ſagt Ariſtophanes für: was iſt für Wetter?); vorzüglich rühren die gewaltigſten Erſcheinungen dieſes Reiches, Donner und Blitz von ihm her, und in dieſen zeigt er ganz perſönlich ſeine Macht und Herrſchaft. Seine Ehe mit Hera iſt das Symbol der Ehe überhaupt; ſie wird in verſchiedenen Mythen auf verſchiedene Weiſe erzählt, und Hera bald als Braut, bald als Frau, in den mannigfachen Lagen und Verhältniſſen des ehelichen Lebens dargeſtellt. Aber überall drückt ſich der ſtrenge Begriff der Ehe aus: Hera iſt Hausfrau, nicht Geliebte; ihr Anſpruch beruht auf dem Recht, nicht auf der Gunſt, und

tronale Würde bezeichnet ſie. Merkwürdig iſt die Zankſucht, die ordentlich zu ihrem Charakter gehört; daß ſie aus dem eigentlichen Begriff der Göttin hervorgeht, beweiſt, daß es Feſte darüber gab. Ein Zank zwiſchen ihr und Zeus wurde in dem Feſte Dädala bei Platää gefeiert. Alles dies, ſo wie der Haß gegen die zahlreichen Nebenweiber, gehörte zum Charakter der griechiſchen Hausfrau nach halborientaliſcher Sitte. Naturbedeutung hat Hera bei Homer nicht mehr.

Poſeidon, das Meer, aber ſo, daß dies gleichſam nur der Stoff iſt, indem er mit Willkür waltet. Er beherrſcht das Meer und alles darin und darauf, daher er Gott der Schiffer wie der Fiſcher iſt. Das Meer giebt ihm ſeinen Charakter; wie man zu einem grauſamen Menſchen ſagte: dich hat das Meer geboren (Il. XVI, 34), ſo ſind auch Poſeidons Söhne zum großen Theil wilde und ruchloſe Menſchen. Zuweilen wird ſeine Macht auch über andere Gewäſſer ausgedehnt; er ſtraft Argolis mit Dürre, aber zeigt hernach der Danaide Amymone die Quellen bei Lerna. Er übt aber auch über das feſte Land große Gewalt, als Urheber der Erdbeben, zerſtört Städte, die gegen ihn freveln, wie Helike, durch Eindringen von Waſſerfluthen; er iſt Schöpfer der Inſeln. Er ſtreitet mit andern Göttern um den Beſitz eines Landes, wenn daſſelbe vom Meere überſchwemmt wird. Warum ihm das Pferd heilig iſt (die Argiver verſenkten ihm aufgezäumte Roſſe in das Gewäſſer Δυνή, Paus. VIII, 7, 2), iſt ſchwer zu ſagen; es reden

wird; und nun tritt das individuelle, mythiſche an ſeine Stelle, das ſich wieder aus eigner Kraft als göttlich darſtellt, und auch durch Abkunft mit den perſönlichen Göttern verbunden iſt. Dies ſind Abbilder der Götter auf Erden. Dieſe Perſönlichkeit mußte mit jener Natureinheit wieder verknüpft werden, und das geſchah in den Myſterien. Schon daß die titaniſchen Menſchen des goldenen Zeitalters die Beſchützer der Menſchen wurden, iſt myſtiſch. Vorzüglich aber werden die Heroen der eigentlichen Myſterien, wie Jaſion, Triptolemos, als Verſöhner und Retter dargeſtellt; auf der andern Seite kommen ihnen die Götter als leidend und ſterbend entgegen, und Beides verſchmilzt oft in Eine Geſtalt. Die patriotiſche Anſicht iſt aus dem Staatsleben entſtanden, und betrachtet die Heroen, in Beziehung auf dies, als Landesheroen, Ahnen der Königshäuſer u. ſ. w. Die individuelle endlich iſt die, in welcher berühmte Todte als Heroen verehrt werden, ja als Geſpenſter erſcheinen.

III. Der Cultus. Einleitung. Vom religiöſen Charakter des Volks überhaupt. Heiligthümer. Prieſter. Gebet und Opfer. Reinigungen. Divination.

Feſte und Myſterien. Dieſer ganze Gegenſtand iſt eigentlich die zweite Hälfte der Mythologie, indem in ihm eben das myſtiſche Princip lebendig erſcheint. Denn ſelbſt die gewöhnlichen Religionsfeſte haben doch im innerſten Grunde einen myſtiſchen Charakter. Es iſt nie-

mals blos eine Erinnerung an eine mythische Begebenheit, sondern mit dieser ist nothwendig eine allgemeine Beziehung auf das Innere der Religion verbunden, welche dem Feste erst seinen wahren Inhalt giebt. — Ein jedes religiöses Fest kann immer nur darin bestehen, daß ein innerer Moment der Religion in seiner Besonderheit in einem einzelnen Zeitpuncte dargestellt wird. Es muß Zeitpuncte geben, in denen sich das menschliche Geschlecht von den gemeinen Bedürfnissen des Lebens ablöst, und sein eignes Daseyn als ein göttliches und seliges erfaßt, daher die Muße und die Feier. In diesen Festen bleibt indeß das Verhältniß des Menschen zur Gottheit immer noch ein Verhältniß des Besondern zum Besondern; die Mysterien dagegen bedeuten Rückführung des Besondern auf das Allgemeine, Göttliche.

Feste der alten Götter (denen kommt nur wenig und sehr Einzelnes vor); Feste der jüngeren und wirklich verehrten. Da sich in jeder Gottheit das ganze allgemeine göttliche Wesen individualisirte, so mußte auch jede ein fast vollkommenes System ihres Dienstes haben und das Allgemeine mit in sich aufnehmen, und schon dies ist etwas Mystisches. Daher hatte denn auch jedes Land seine Hauptgottheit, in welcher sich für dasselbe das ganze Göttersystem besonders darstellte, und in welcher es sein ganzes Lebensprincip fand. Es ist wohl nicht zufällig, daß in Kreta (beim Zeusdienst) strenge monarchische Verfassung, in Athen (Athena) Künste und Wissenschaften und der lebendigste Staat, in Böotien, wo

traide zu thun, worauf ſich auch ihre meiſten Beinamen beziehen. Indeſſen wird ſie auch um Trauben, für die Heerden, endlich als κουροτρόφος, angerufen. In der Perſephone wird das Dunkle und Verborgene der Erde ausgedrückt. Der Grundgedanke iſt, wie Leben und Tod zuſammenhangen und einen gemeinſchaftlichen Keim haben; daher auch das Samenkorn in die Dunkelheit der Erde zurück muß, um belebt zu werden. Sie vermittelt Demeter und Hades und hat Theil an beider Eigenſchaften und Weſen. Beide Göttinnen ſind Fruchtgöttinnen, Θεσμοφόροι, und Demeter kommt wenigſtens in localer Mythologie auch als Göttin der Unterwelt vor; aber die Dichter hielten die Begriffe möglichſt aus einander, ſo daß die Mutter blos Geberin des Getraides, die Tochter Beherrſcherin des Todtenreiches war.

Kinder des Zeus. Athena, die eigne Tochter des Zeus, verwirklicht das Ideal der Weltregierung, welches in ihrem Vater liegt, und bringt es im Einzelnen zur Erſcheinung. Sie iſt die beſonnene Weisheit des individuellen Lebens. Sie iſt daher Zeus Liebling und hat von allen Göttern am meiſten Antheil an ſeinen Machtäußerungen; ſie herrſcht mit Zeus zuſammen über Götter und Menſchen (Od. XVI, 264). Wegen ihres praktiſchen Charakters handelt ſie meiſtens unter Menſchen auf endliche Weiſe und durch endliche Mittel, den Herakles, Achilleus, Odyſſeus, Telemachos begleitend. Sie iſt beſonders Beſchützerin der Städte und Staaten, verwaltet Gerichte, wie den Areopag, lenkt den Krieg,

obgleich ſie den Unruhſtifter Ares haßt, führt Zeus Aegis und wird als Nike verehrt. Ihr Charakter hat eine große Strenge und Kälte, indem das Gefühl auf ſie wenig einwirkt; eben deswegen iſt ſie der Liebe unzugänglich. Alle Künſte und Fertigkeiten fallen nach dem allgemeinen Begriffe in ihren Bezirk und es werden ihr in einzelnen Sagen auch ſolche zugetheilt, welche ſie gewöhnlich nicht verwaltet, wie Muſik, Arzneikunde, Weiſſagung.

Apollon und Artemis. Dieſe beiden ſind, wie ſie in der griechiſchen Religion und Poeſie erſcheinen, die Ideale des individuellen, zur Idee und Schönheit aufſtrebenden Lebens, die höchſte und ſchönſte Ausbildung deſſelben. Daraus läßt ſich alles erklären, Apollons Jugend und Schönheit (die ihn zum Beſchützer der Jugend, zum θεὸς κουροτρόφος macht), die Gabe der Weiſſagung, die bei ihm nicht aus der allgemeinen Naturmacht herrührt, ſondern aus individuellem Aufſchwung, daher hier die Poeſie damit zuſammenhängt, ſelbſt das Amt der Bogenſchützen und die Gymnaſtik, als jugendliche Kraft darſtellend und zur Ausbildung des Körpers gehörig, auch daß er die Menſchen tödtet und Krankheiten ſchickt, weil das Schöne vergänglich iſt und, während die Einzelnen vergehen, die Gattung in ewiger Jugend blüht. — Eben dieſes friſche jugendliche Leben iſt Artemis, aber mehr in Beziehung auf die geſammte Natur gefaßt, wozu ſie als weibliches Weſen mehr geeignet war. Auch ſie blüht in ewiger Jugend und Jungfräu-

lichkeit; ſie iſt *παιδοτρόφος, φιλομείραξ*, aber macht nicht blos menſchliche Jugend, ſondern auch die Thiere gedeihen. So wird ſie Göttin des Wildes (*ποτνία θηρῶν*, Il. XXI, 470) und wahrſcheinlich darum auch Jägerin; deswegen iſt auch Geburtshülfe ihr Amt, ſo wie Heilung von Krankheiten.

Aphrodite iſt die Göttin der freien Wahl und Neigung der Geſchlechter. Indeſſen drückt ſie oft auch den allgewaltigen Naturtrieb aus, und kommt dadurch unter die Schickſalsmächte; die ganze Natur, Himmel und Erde dienen ihr. Dieſe kosmiſche Aphrodite iſt die *οὐρανία, πάνδημος*, die individuelle, perſönliche. Eros galt recht eigentlich als eine blos individualiſirte Umbildung des alten kosmiſchen Princips, er wurde Gegenſtand poetiſchen und allegoriſchen Spiels, und ſehr leicht und anmuthig behandelt. Himeros iſt mehr allegoriſch, daher er bei Heſiod zwar als Begleiter der Aphrodite vorkommt, aber ohne daß ſeine Abſtammung angegeben wird.

Ares, eigentlich Gott der körperlichen Gewalt, des Schadens und der Zwietracht, daher vorzüglich des Kriegs.

Hephäſtos, die Naturkraft des Feuers, dem bewußten Willen unterworfen und zum Werkzeug der Künſte gemacht. Dadurch iſt die Naturkraft geſchwächt, gebunden, und Hephäſtos lahm. Man ſchreibt ihm alle Verarbeitung der Elemente zu, wie er in den *Ἔργα* die Pandora aus Erde und Waſſer macht, beſonders aber jede Metall- und Schmiedearbeit. Das Element

fallgöttin. Hekate ist die in der wirklichen Welt unvertretende Titanenwelt, welche Himmel und Erde verbindet, darum die allesvereinigende Nacht, und die Göttin des Zaubers, welche alle Grenzen der Natur wieder aufhebt.

Asklepios bedeutet im Cultus bei weitem mehr als in der Mythologie; er erscheint in jenem als ein großer Naturgott, der aber nur in dem bestimmten Bezuge auf Heilung und damit verbundene Zauberei verehrt wird. Als Gott der lebendigen, ewig jungen Natur, der Erdkraft, hat er die Schlange zum Symbol. Er hat eine eigne Welt von Dämonen um sich, auf die zum Theil das Mystische zurückgedrängt ist, dadurch daß Asklepios selbst in das System persönlicher Götter und Heroen übergeht.

Die Aphrodite, als große Naturgöttin, haben die Griechen von Syrien und Phönicien her erhalten, und eben daher den Adonisdienst, in welchem die Vergänglichkeit des schönen, blühenden Lebens beklagt wurde.

So viel Mystisches in allen diesen Culten von Anfang an liegt, so haben sich doch keine eigentlichen Mysterien daraus entwickelt, bestimmte Institute, um mystische Ideen anzuregen und fortzupflanzen, wie es die samothrakischen und eleusinischen waren. Die erstern scheinen von Ursprung pelasgisch, und die Einwanderung von Samos her scheint die Ableitung von Phönicien hervorgebracht zu haben, weil die Samier von einem Phönix herstammen sollten. Der Cultus war

Heros dar, der zum Götterrange emporgehoben wird. Er giebt den Menſchen das Geſchenk des Weins und verbreitet dies in allmälig immer mehr ausgedehnten Zügen durch die Welt; auch Obſtarten wurden von ihm abgeleitet, namentlich Feigen und Äpfel. Seine Beinamen ſtellen den Eindruck des Weines auf vielfache Weiſe dar, und die Ämter, welche ihm die Poeſie verleiht, eines Dichtergottes, eines Weiſſagegottes, ſind nur aus den Wirkungen des Weines abgeleitet.

Die Überſicht über die genannten Gottheiten zeigt ein vollſtändiges Syſtem. Zeus iſt der lebendige, thätige Mittelpunct des Ganzen, die zur Idealität erwachte Natur und gleichſam die bewußt gewordne Seele derſelben. Heſtia iſt der formelle Mittelpunct, der feſte und ſichre Halt des Ganzen. In der nun geordneten Natur beherrſcht Poſeidon das Meer, Hades und Demeter die Erde. Unter den obern Göttern iſt Athena die praktiſche Weisheit des Zeus, Hephäſtos die Bearbeitung der Naturkraft, Apollon das zum Ideal emporſtrebende Leben, Ares die körperliche Kraft, Aphrodite der ſinnliche Reiz, Dionyſos der aus der Vegetation ſich erhebende Geiſt. Oberes und Unteres, Leben und Tod verknüpft Perſephone, Hermes verbindet durch freien Verkehr alle Reiche mit einander.

Die Nothwendigkeit und ihr Gefolge, beſonders beſtehend aus den Kindern der Nacht. Die Nothwendigkeit zeigt ſich in der griechiſchen Weltanſicht erſt durch den Gegenſatz des Individuellen, welches durch

ſie beſtändig begrenzt und gehemmt wird, aber doch als von Urſprung Eines damit gilt. Dieſe Nothwendigkeit erſcheint im Leben der Individuen als Schickſal, in Rückſicht auf die Natur als unveränderliche Regelmäßigkeit und Geſetzmäßigkeit, in der ſittlichen Welt als allgemeine Ordnung und Strafe des von derſelben Abfallenden. Die epiſche Poeſie, welche allenthalben Individuen ſucht, kann den allgemeinen Begriff jener Nothwendigkeit gar nicht ausbilden; bei Heſiod werden die einzelnen Zweige derſelben als Kinder der Nacht dargeſtellt. Das Schickſal im Allgemeinen, indem es einerſeits das Endliche beſtändig beſchränkt, hält doch auch die Welt im Innerſten zuſammen, und wird darum eben ſo mit Ehrfurcht und Scheu, wie mit einem gewiſſen Widerwillen behandelt. Es iſt ſelbſt θεὸς oder δαίμων, da auch θεὸς bei Homer öfter die Gottheit im Allgemeinen, und dann ziemlich ſoviel als das Schickſal bedeutet (Od. III, 183. IV, 181. XI, 290 u. ſonſt), dem δαίμων aber öfter ganz die Thätigkeiten des Schickſals beigelegt werden. Der Dämon perſonificirt ſich einigermaßen, indem er ſich, das Beſondere mit dem Allgemeinen vermittelnd, als Schickſal einem Menſchen, oder ſonſt einem einzelnen Dinge anheftet. Die Idee, daß dieſes allgemeine Göttliche das Beſondere in ſeinen Schranken halte, drückt ſich in dem φθόνος θεῶν aus. Dieſer äußert ſich beſonders dann, wenn dem Glücklichen doch noch irgend etwas fehlt, ſo daß er nicht eigentliche ἀφθονία hat. Bei den Tragikern, Pindar, Herodot kommt viel davon

vor. Auf der andern Seite hat die allgemeine Nothwendigkeit zugleich das ſtete Bewußtſeyn bei allem Wechſel des Lebens; der Dämon ſieht und weiß alles und iſt in allem thätig, und ſo die Grundlage auch der ſittlichen Weltordnung.

In einer gewiſſen Verwandtſchaft zu den Kindern der Nacht ſtehen die alten Götter, die Titanen, welche in doppelter Beziehung vorkommen, theils als in den Hintergrund zurückgetretne, beſiegte und unterjochte Weſen, dann aber auch zugleich als der wirklichen Natur zum Grunde liegend, als Urquellen der Macht der neuern Götter, wie beſonders die in ihren Würden gelaſſenen Licht- und Waſſergötter. Eine eigne Claſſe von dämoniſchen Mittelweſen iſt dazu da, die zwar unterjochte, aber immer noch widerſtrebende Naturkraft zu bezeichnen; dazu gehören auch die wilden Naturvölker der Kentauren, Kyklopen, Giganten in urſprünglicher Bedeutung, nach welcher das geſetzloſe Leben, das ſich nicht in die beſtehende Ordnung fügen will, in ihrem Begriff die Hauptſache iſt.

Die Heroenwelt kommt hier nicht, inſofern ihre Thaten und Schickſale geſchichtliche Facta verbergen, ſondern nur inſofern in Betracht, als Ideen darin dargelegt ſind. Alle Völker ſuchen durch ihre mythiſche Geſchichte dreierlei auszudrücken: 1) Wie der Menſch anfänglich in Einigkeit mit dem göttlichen Weſen gelebt, aber ſich von ihm zur Beſonderheit entfernt habe, und dafür durch die Endlichkeit ſelbſt beſtraft worden ſey.

2) Wie auch die Menſchheit ein Ideal habe, welches nun in die Vorzeit geſetzt und an die Gottheit angeknüpft wird. 3) Wie ſie auch mit der Gottheit wieder zuſammenhange und zu ihr zurückkehre: dies iſt die myſtiſche Anſicht. Dieſe Anſichten dauern im Leben der Menſchen fort, und bilden ſich wirklichen und vorhandenen Ereigniſſen und Zuſtänden an, ſo daß die daraus hervorgehenden Sagen zugleich hiſtoriſch und zugleich Werk der Phantaſie ſind, und man nicht mehr die genaue Verſchmelzung beider aufheben kann. Bei den Griechen gab es im Charakter des Volks und ihrer ganzen Weltanſchauung noch einen beſondern Grund, warum die mythiſche Zeit ein durchaus für ſich beſtehendes *Weltalter*, eine *Heroenwelt* bildet. Die Götter waren ſchon durchaus individuell geworden, und verhielten ſich ſchon zur Nothwendigkeit wie das Beſondere zum Allgemeinen. Deswegen waren die Menſchen nicht eigentlich aus ihnen entſtanden, ſondern hatten ſelbſt einen höhern Urſprung in der allgemeinen Weltbildung, waren ihnen coordinirt (Heſiod Ἔργα 108. Pindar N. VI, init.). Es mußten daher auch die Menſchen eine eigne ideale Welt haben, worin ſich ihr Geſchlecht ſymboliſch darſtellte, und dies war die heroiſche. Zum Behuf einer allgemeinen Überſicht kann man die Heroen in kosmogoniſche, mythiſche, myſtiſche, patriotiſche und individuelle theilen. Zuerſt nämlich wird ein urſprüngliches und mit der Natur völlig übereinſtimmendes Menſchengeſchlecht dargeſtellt, das aber von der Gottheit abfällt und dafür vernichtet

besonders Apoll seinen Sitz hatte, die größte lyrische Begeisterung und die meisten Orakel sich fanden. Und die Städte hatten doch diese Schutzgötter schon, ehe sie sich in ihrem Charakter so entwickelt hatten, so daß man jene nicht als eine bloße Allegorie auf diesen ansehen kann.

In Zeus Dienst ist Zweierlei zu unterscheiden, erstens das Kosmogonische, wodurch sein Verhältniß zu einer ältern Welt als ins Bewußtseyn übergehende Naturmacht dargestellt wird, und zweitens seine Feier als des höchsten und mächtigsten Gottes. Jenes erscheint besonders in den kretischen Sagen und Festen, wie auch in den atheniſchen Kronien und Diipolien, eben so in den thessalischen Pelorien (in denen die Idee eines alten glückseligen kronischen Lebens dargestellt wird). Im kretischen Dienste des Zeus und der Rhea kommen mehrere Classen von untergeordneten Wesen vor, die sich schon die Alten bald mehr dämonisch, bald mehr menschlich dachten; Wesen, welche ursprünglich die Naturkraft personificiren, theils in ihrer ursprünglichen Bedeutung, theils im Dienste der Individualität: für den mystischen Dienst dasselbe, was die Titanen für die kosmogonische Poesie, nur daß sie mit den jüngern Göttern als fortbestehend gedacht werden. So sind die idäischen Daktylen zu fassen, unter denen Akmon, der Unermüdliche, den Himmel bedeutet, Damnameneus den Gewaltiger, vielleicht dasselbe, Kelmis wahrscheinlich den in Mysterien häufig vorkommenden jungen Gott. Dasselbe sind die Kureten; zuerst Urgötter, deren Wesen am richtigsten ausgedrückt

mals blos eine Erinnerung an eine mythiſche Begebenheit, ſondern mit dieſer iſt nothwendig eine allegoriſche Beziehung auf das Innere der Religion verbunden, welche dem Feſte erſt ſeinen rechten Inhalt giebt. — Ein jedes religiöſes Feſt kann immer nur darin beſtehen, daß ein inneres Moment der Religion in ſeiner Beſonderheit in einem einzelnen Zeitpuncte dargeſtellt wird. Es muß Zeitpuncte geben, in denen ſich das menſchliche Geſchlecht von den gemeinen Bedürfniſſen des Lebens ablöſt, und ſein eignes Daſeyn als ein göttliches und ſeliges erfaßt, daher die Muße und die Feier. In dieſen Feſten bleibt indeß das Verhältniß des Menſchen zur Gottheit immer noch ein Verhältniß des Beſondern zum Beſondern; die Myſterien dagegen bedeuten Rückführung des Beſondern auf das Allgemeine, Göttliche.

Feſte der alten Götter (davon kommt nur wenig und ſehr Einzelnes vor); Feſte der jüngeren und wirklich verehrten. Da ſich in jeder Gottheit das ganze allgemeine göttliche Weſen individualiſirte, ſo mußte auch jede ein faſt vollkommenes Syſtem ihres Dienſtes haben und das Allgemeine mit in ſich aufnehmen, und ſchon dies iſt etwas Myſtiſches. Daher hatte denn auch jedes Land ſeine Hauptgottheit, in welcher ſich für daſſelbe das ganze Götterſyſtem beſonders darſtellte, und in welcher es ſein ganzes Lebensprincip fand. Es iſt wohl nicht zufällig, daß in Kreta (beim Zeusdienſt) ſtrenge monarchiſche Verfaſſung, in Athen (Athena) Künſte und Wiſſenſchaften und der lebendigſte Staat, in Böotien, wo

Phönikien nach Griechenland kam, viel Myſtiſches an ſich gehabt haben; in Athen iſt indeß die Grundidee bis auf einzelne Züge verſchwunden, da die Gottheit ganz Staatsgottheit geworden war.

Die Religion der Geſchwiſter Apollon und Artemis auf Delos wird zum Theil von den Hyperboreern abgeleitet, dem ſeligen Volke, das die Überreſte eines goldnen Zeitalters darſtellt. Aber die nach Delos gekommenen Hyperboreerinnen ſind die Artemis ſelbſt; namentlich heißt die Göttin auch Opis, als eine allwaltende Weltherrſcherin. Daß die beiden Gottheiten in den blühenden Zeiten des griechiſchen Glaubens für Sonne und Mond gegolten hätten, kann man nicht behaupten. Da aber in ihnen die Kraft der Natur und der Zuſammenhang der wirklichen Welt mit dem Ewigen ſich am reinſten perſonificirte, ſo konnte es leicht geſchehen, daß orientaliſche Völker, die nur die Naturmyſtik kannten, ſie mit den am meiſten hervortretenden Naturgöttern verwechſelten; auch war in den Beziehungen jener Götter auf Licht (Ἀπόλλων Ἠέλιος, Apoll. Rh. II, 689. Λυκηγενής von lux) eine große Veranlaſſung dazu gegeben, wobei man nur bedenken muß, daß dieſe Beziehungen im Dienſt des Apollon mehr idealer als phyſiſcher Art waren, und nur einzelne Richtungen der allgemeinen Bedeutung angeben. Bei der Artemis muß man die epheſiſche, thraciſche, tauriſche, kretiſche Göttin unterſcheiden. Eileithyia galt nicht blos als Geburtshelferin, ſondern im myſtiſchen Dienſt zugleich als große Natur- und Schick-

wird, wenn bei Einigen die Titanen ſelbſt von der Erde und dem Kures ſtammen; hernach um Zeus bemüht, ihn rettend, ihm dienend, und ſelbſt den orgiaſtiſchen Dienſt begehend, der ihnen begangen wird.

Hera hat einen weitausgebreiteten myſtiſchen Cultus, als große Naturgöttin, deren Ehe mit Zeus Quell alles Segens iſt, welche bei ihrer Verſchwindung, ihrem ἀφανισμός, in ſamiſcher Sage, ihrer Entzweiung mit Zeus, in plataiſcher, verſiegt, aber immer wieder zu neuem aufgeſchloſſen wird.

Die Sagen von den Telchinen, die mit dem Poſeidonscult zuſammenhängen, zeigen in Rhodos eine ganze mythologiſche Welt zuſammengedrängt, von der man nur das abziehen muß, was die Bearbeiter aus der geſammten griechiſchen Mythologie hineingebracht haben. Ohne Zweifel ging die ganze myſtiſche Sage der Telchinen von der uralten Anſicht aus, wonach das Waſſer der Urſprung aller Dinge war, und die Telchinen, Söhne des Waſſers, ſind hier daſſelbe, was ſonſt die Titanen, die Söhne der Erde. Wenn es heißt: Zeus habe zu ihrer Zeit mit der Himalia drei Söhne erzeugt, ſo geht das auf eine menſchliche Lebensordnung, die der Ackerbau herbeigeführt hat. Denn ἰμαλία heißt die Nahrung, und Ἰμαλίς iſt bei andern Völkern die Göttin des Getreidemahlens; auch hat der erſte Sohn Spartáos offenbar vom Säen den Namen. Auch Helios wurde in Rhodos viel mit dem Meere in Verbindung gebracht.

Athena mag, als ihr Dienſt von Ägypten und

ſicher ein Naturcult, Arieros ein allgemein waltendes Princip, Ariokerſos und Ariokerſa die beſtimmten Weltbildner durch Liebe und Zeugung, Kadmilos der junge ſterbliche Gott, welcher die obere und untere Welt verknüpft.

Die Eleuſinien waren das vollkommenſte Religionsinſtitut Griechenlands, in welchem das Gemüth die volleſte Befriedigung fand, indem an die Anbetung des Naturlebens ſich hier die Lehren der Civiliſation und eine religiöſe Ethik knüpfte. Demeter iſt in allen Benennungen die Mutter Erde, die Nährerin, die Amme; dahingegen die Tochter bald als Tod und Verderben, bald als Leben vorgeſtellt wird. Es iſt alſo hier ſchon eine Spaltung und Zerreißung der Welt, ein Kampf verſchiedner Kräfte bezeichnet; und daher das Traurige in dieſer Religion; ja Kora erſcheint als Daeira der Mutter ſogar feindlich und verhaßt, als ewiger Tod. Das ſind die Leiden der Gottheit, die nicht beweint werden ſollen, weil das ganze Schickſal der Welt darin liegt. Die Vereinigung nun, zu welcher die Myſten in der höchſten Entzückung geführt wurden, wurde durch den Jakchos bewirkt, der mit dem Hermes Seelenführer und mit Kadmilos Eins zu ſeyn ſcheint; und an ihn ſchloß ſich auch ganz die Lehre von der Seligkeit der Seelen an, die, nach ſtreng religiöſer Idee, blos vom Glauben abhängig gemacht wurde.

Die Myſterien der Kybele ſtammen aus Phrygien und Lydien, und ſind in Griechenland nie recht allgemein

ſalsgöttin. Hekate iſt die in der wirklichen Welt hervortretende Titanenwelt, welche Himmel und Erde verbindet, darum die allesvereinigende Nacht, und die Göttin des Zaubers, welche alle Grenzen der Natur wieder aufhebt.

Aſklepios bedeutet im Cultus bei weitem mehr als in der Mythologie; er erſcheint in jenem als ein großer Naturgott, der aber nur in dem beſtimmten Bezuge auf Heilung und damit verbundne Zauberei verehrt wird. Als Gott der lebendigen, ewig jungen Natur, der Erdkraft, hat er die Schlange zum Symbol. Er hat eine eigne Welt von Dämonen um ſich, auf die zum Theil das Myſtiſche zurückgedrängt iſt, dadurch daß Aſklepios ſelbſt in das Syſtem perſönlicher Götter und Heroen übergeht.

Die Aphrodite, als große Naturgöttin, haben die Griechen von Syrien und Phönicien her erhalten, und eben daher den Adoniscult, in welchem die Vergänglichkeit des ſchönen, blühenden Lebens beklagt wurde.

So viel Myſtiſches in allen dieſen Culten von Anfang an liegt, ſo haben ſich doch keine eigentlichen Myſterien daraus entwickelt, beſtimmte Inſtitute, um myſtiſche Ideen anzuregen und fortzupflanzen, wie es die ſamothrakiſchen und eleuſiniſchen waren. Die erſtern ſcheinen von Urſprung pelasgiſch, und die Einwanderung von Samos her ſcheint die Ableitung von Phöniciern hervorgebracht zu haben, weil die Samier von einem Phönix herſtammen ſollten. Der Cultus war

XIII.

Ideen über die Religion der Griechen und einiger andern Völker des Alterthums.

Erſtes Buch.

Von dem Syſteme der ſogenannten öffentlichen Religion der Griechen.

Erſtes Capitel.

Einleitung.

Seitdem die Kunde von den Begebenheiten und Ideen der alten Völker unter den neueren wieder aufgelebt iſt, haben die wunderbaren und uns bald befreundet bald ganz fremd erſcheinenden Geſtalten der alten Religionen oftmals die Gemüther tieferer Forſcher angezogen, näher zu unterſuchen, was wohl der wahre Sinn dieſer erhabenen und lieblichen Formen ſeyn möchte. Die Betrach-

tung derſelben, auf dem wahren Wege angeſtellt, uns nicht allein tiefer hineinleiten in die Erkenntniß deſſen, was das menſchliche Geſchlecht überhaupt iſt, und in jenen Zeiten war, ſondern auch auf die jedesmal gegenwärtige Zeit den glücklichen Einfluß hervorbringen, den die Wahrheit allezeit und unfehlbar auf alles menſchliche Handeln äußert. Denn dieſes iſt die Eigenſchaft der echten Wiſſenſchaft, daß ſie zugleich im Erkennen der Dinge klüger und im eignen Handeln beſſer macht. Ihr iſt das Entlegenſte und das Nächſte gleich gegenwärtig und gleich wirkſam.

Deshalb unternehme ich es in dem gegenwärtigen Werke die Religion der Griechen und die ihr verwandten des Alterthums ſo darzuſtellen, wie ſie mir ihrem inneren Sinne nach erſcheinen, wohl überzeugt, daß ich weder die Tiefe dieſes großen Gegenſtandes erſchöpfen, noch ſelbſt meine Vorgänger oder Mitbewerber in allen Stücken verbeſſern werde. Denn jeder kann nur von ſeinem eigenen und beſonderen Standpuncte aus dieſe entfernten Dinge in ihrem wahren Licht erblicken. Wenn ich daher gleich nicht vermeiden werde in neue Irrthümer zu gerathen, ſo werde ich doch einen ſolchen Weg zu verfolgen ſtreben, auf welchem ſie ſo viel mir möglich vermieden werden. Da ich nämlich dem wahren Sinn alter Sagen nachforſche, ſo kommt es nicht darauf an, die unendliche Menge einzelner Nachrichten aufzuhäufen; da jener Sinn aber nur in dem Alterthume ſelbſt gefunden

werden kann, ſo werde ich mich in allem nur an die wirklichen Reſte des Alterthums zu halten haben.

Dieſen Sinn nun zu ſuchen, iſt ein Unternehmen, das nicht ohne Ehrfurcht vor der darin erſcheinenden Offenbarung des Göttlichen begonnen werden darf. Und wohl wurde dieſes erkannt von den älteren Forſchern, welche, wie vor allen die weite Gelehrſamkeit und das tiefe Gefühl des Johann Gerhard Voß *), die alten Religionen auf eine oder die andere Weiſe mit der chriſtlichen unmittelbar verbanden. Nach dieſen griff die Sitte um ſich, alle innerliche Bedeutung in den alten Sagen zu beſtreiten, und ſie bei der Maſſe des Volks für reinen Aberglauben, bei den Gebildeteren und Klügeren aber für ein ſinnreiches Spiel künſtleriſcher Phantaſie zu erklären. So wurde das Alterthum nach einer Zeit gemeſſen, welche ſelbſt höherer Seelenrichtung nur zu ſehr entbehrte. Dergleichen Verfall iſt allerdings auch im Alterthume nicht zu verkennen, aber es konnte auch dort nur der Verfall von etwas Beſſerem ſeyn. Ein hohler und grundloſer Aberglaube, wie man ihn aus Furcht, Erſtaunen und andern rohen Antrieben herzuleiten pflegt, kann wohl ſchreckliche oder freundliche Bilder übermächtiger Weſen in den Seelen erzeugen, nicht aber eine ſolche Herrlichkeit eines göttlichen Heeres, wie das der griechiſchen Gottheiten war. Beſſer aber von den Täuſchungen dieſes Aberglaubens belehrt konnte ein ganzes

*) J. G. Vossius de Theologia gentili etc.

Volk noch weniger aus bloßer ausſchweifender Luſt in müßigem Spiele ein ſo ungeheures Gewebe von ganz thöricht erſcheinenden Unwahrheiten ausſpinnen. Mehr, als wir geſonnen ſind, würden wir jenem ägyptiſchen Prieſter beiſtimmen, der bei ſolchem Anlaß die Griechen erwachſene Kinder nannte, wenn ſie ſich einer ſo leeren Wolluſt überlaſſen hätten.

Es iſt auch nur nöthig mit einem umfaſſenden Blicke die griechiſchen Sagen zu betrachten, um ſie als etwas Beſſeres zu erkennen. Daher haben ihnen wiederum viele eine philoſophiſche Bedeutung untergelegt, und auf dieſe Weiſe die Sagen ſelbſt von dem getrennt, was ſie vorſtellen ſollten. Die Sage iſt dieſen eine Kette von Erzählungen, die dazu dienen ſoll, dem ungeübten Verſtande der Völker die Entſtehung und den Zuſammenhang dieſer Welt und der Dinge darin begreiflich zu machen. So wäre ſie alſo nichts anderes als eine unvollkommene Philoſophie. Woran ſchon dieſes irre machen ſollte, daß bei den Griechen die Philoſophie ſelbſt ſchon ſehr früh in einer zwar verwandten, aber doch ganz anderen Geſtalt hervortrat, und ſich nachmals auch ganz anders ausbildete. Hätten Religion und Philoſophie denſelben Sinn gehabt, ſo würde jene vervollkommnet zu dieſer geworden ſeyn, welches doch ganz anders war. Überhaupt aber wäre hier noch die wahre Frage, ob denn allein das Bedürfniß, ſich die Natur der uns umgebenden Dinge zu erklären, die wahre Quelle der religiöſen Sage oder ſelbſt der Philoſophie ſeyn könne. Es möchte wohl ein

Höheres seyn, was beide erregt; nicht die ängstliche Besorgniß, sich das Irdische und Vergängliche durch eine ewige Grundlage zu sichern, welche ja vielmehr auf das blos Zeitliche gerichtet wäre, sondern die nothwendige Richtung nach dem Ewigen, ja das erscheinende Leben dieses Ewigen selbst.

Durch diese Erscheinung des Ewigen nun, welche jeder, wofern er der Religion fähig ist, in sich trägt, werden wir weit fortgehoben über jene Betrachtungsweisen, und können um so weniger noch deren gedenken, die nicht einmal auf der allgemeinen menschlichen Natur, sondern auf ganz einseitigen Grillen gegründet sind. Mit dem vernünftigen Bewußtseyn ist auch die Religion gegeben, und kann daher keinem Volke und keinem Menschen fehlen. Sie ist das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt wie sie ist, und das nothwendige wirkliche Leben der Menschen in und mit diesem Ewigen. Da sie denn so ganz in dem wirklichen Leben ist und dasselbe durchdringt, so hat sie auch bei jedem Volke ihre eigenthümliche und lebendige Gestalt. Sie lebt in ihm und durch dasselbe, und ist mit ihm zugleich da. Der Mensch kennt seine Götter durch so unmittelbare Erfahrung, wie er sich selbst und die ihn umgebende Natur kennt, weil sie ihm eben so wahrhaft da sind. Ein anderer Trieb aber ist es noch, welcher ihn auf einem anderen Wege in die Tiefe dieser Dinge und zur Philosophie leitet.

Mit Recht hat man also in der heutigen Zeit sich bestrebt auch in der griechischen Sage die unmittelbare

zu finden und allezeit uns auf das Ganze zu richten, wenn uns hier die myſtiſchen Lehren und Gebräuche von Samothrake, Thrakien, Eleuſis, dort die mannichfachen Geſtalten der Volksgötter verwirren. Bald erſcheinen uns Gottheiten als wirkliche Menſchen aus der Geſchichte, wie Herakles, Asklepios und andere; bald perſönlich gedachte Weſen als Symbole von Naturgegenſtänden und Kräften, wie Demeter, Pan, Poſeidon; bald finden wir in ihnen einen myſtiſchen, ſittlichen und geiſtigen Sinn, der dem Leben der Götter, wie es die Dichter ſchildern, zu widerſprechen ſcheint, wie in den gedachten Myſterien; bald ſcheint dieſelbe Gottheit mehr als einen Urſprung und mehr als eine Bedeutung zu haben, wie Bakchos.

In dieſer Verwirrung iſt wohl das einfachſte Verfahren das beſte, und jenes iſt, von dem, was ſich in den Reſten des Alterthums am deutlichſten zeigt, auszugehen und daraus das Übrige zu erforſchen. Wiewohl es nun unmöglich bleiben wird, jede einzelne Erſcheinung zu durchſchauen, theils wegen der weiten Entfernung und der mangelhaften Nachrichten, theils weil die ganz eigenthümliche Sinnesart eines fremden Volkes nie völlig ergründet wird; ſo werden wir doch unſern Hauptzweck erreichen, den allgemeinen Geiſt einer ſolchen Religion zu ergreifen. Am deutlichſten zeigt ſich aber offenbar das, was man die griechiſche Volksreligion zu nennen pflegt, wie ſie in ihren blühendſten Zeiten bis zum Alexander hin in den Werken der Dichter und anderen Denkmalen

enthalten ist. Diese wollen wir daher zuvörderst so darzustellen suchen, wie sie sich als allgemein angenommen in dem Leben des ganzen Volkes findet, wovon wir die vollständigste Darstellung beim Hesiodos und den übrigen Dichtern besitzen. Denn wenn auch schon früh Philosophen wie Xenophanes *) über die Zersplitterung des Göttlichen in die vielfachen Gestalten der Volksreligion klagen, oder andere noch vor dem Ephoros hin und wieder die Sagen aus wirklicher Geschichte erklären wollen, ja wenn auch wirklich schon Kritias die Götter nur für eine Erfindung gehalten hätte, die den Menschen auch bei verborgenen Thaten Scheu einflößen sollte, und andere dagegen Ideen aus den Mysterien in die Volksreligion mischen, so sind dies nur Besonderheiten, die wir zwar in der Folge nicht übersehen dürfen, die aber die Betrachtung der Volksreligion im Ganzen nicht verwirren müssen.

Wenn auf diese Weise eine möglichst vollständige Idee dieser Religion gefaßt ist, so wird sich mit mehr Sicherheit verfolgen lassen, wie dieselbe auf verschiedene Weise sich bildend, das Leben, die Sinnesart, die Kunst des Volkes durchdrang. Je weiter aber alles dieses erkannt wird, desto mehr treibt es auch hin auf die ver-

*) Sext. Empir. adv. Mathem. IX, 193 Timon. Phlus. ap. Pyrrhon. Hypotyp. I, 224. Auf ähnliche Weise tadelt Herodot die kyprischen Gesänge II, 120. Conf. Victorii Var. lect. XXXV, 10.

borgenen Lehren der Mysterien, welche aus den Spaltungen und Zerstreuungen des Lebens wieder in die Anschauung des Ewigen zurückleiten. Es wird sich zeigen, daß sie mit der Volksreligion eins und dasselbe sind, und keins von beiden ohne das andere gedacht werden kann. Um sie aber zu verstehen und uns zu ihrer Kenntniß vorzubereiten, werden wir hinabsteigen müssen in die Religionen der Völker Asiens und Ägyptens, und in diesen zwar nicht immer den geschichtlichen, aber meistens den geistigen Keim griechischer Ideen finden. Denn um auf dem Wege der Geschichte von diesen Völkern aus zu den Griechen zu gelangen, besitzen wir zu wenig Überreste und sichere Nachrichten von ihnen. Besser verbinden sie sich daher mit einander durch den inneren Zusammenhang der Ideen, so daß sie sich gegenseitig aufklären und ergänzen. So werden die Mysterien selbst bei der Dunkelheit der Nachrichten einiges Licht erhalten, und endlich wieder auf das, wovon die Betrachtung ausging, zurückführen.

Hesiodos nun und Homeros werden von den Alten fast allgemein *) als die angegeben, welche unter den Griechen zuerst den Ursprung der Götter gelehrt haben. Nicht als ob diese solche Lehren erfunden, oder auch nur zuerst den Völkern enthüllt hätten. Vielmehr konnten ihre Gedichte nur selbst aus Zeitaltern entstehen, welche

*) Z. B. Herodot. II, c. 53. (Vgl. Creuzer, Symb. I, S. 271.)

ganz mit dieſen Vorſtellungen angefüllt waren. Da dieſe aber die einzigen großen Denkmale ſolcher Zeiten waren, ſo trug man auf ſie den Urſprung dieſer Lehren ſelbſt über, wie es das Alterthum natürlich liebte alle weit verbreiteten Sitten, Geſetze, Erkenntniſſe auf einzelne große Männer zurückzuführen. Daher auch ſolche die das Anſehen tieferer Forſchung ſuchten, die erſte Lehre von dem Entſtehen der Götter oder Theogonie bald dem Muſäos *), bald dieſem oder jenem anderen alten Heros, bald ſelbſt dem Scythen Abaris **) zuſchrieben. Uns iſt ſo viel gewiß, daß das was wir im Homeros und Heſiodos am vollſtändigſten finden, ſich durch die ganze fernere Ausbildung der Religion in ihrer beſten Zeit als das Weſentliche davon erhalten hat. Weshalb wir nicht irren werden, wenn wir von der Erzählung des Heſiodos über die Geſchlechter der Götter ausgehen. Den Zweifel über die Ächtheit dieſes Werkes ***) erwähne ich hier nur, um zu erinnern, daß alle wahrhaft alten Denkmale uns von gleichem Werthe ſeyn müſſen, da es hier nur auf die Thatſachen ankommt, welche ſie enthalten. Bei manchen Fällen der Art wird es freilich im Folgenden nöthig werden in das Einzelne näher einzugehen.

*) S. Diogen. Laërt. praef. §. 3.

**) S. Suidas in Ἄβαρις.

***) Pausan. VIII, c. 18. IX, c. 31.

Zweites Capitel.

Von dem Urweſen in der griechiſchen Religion.

Bevor die unendlichen einzelnen Weſen, welche das Weltall mit vielfachem Leben anfüllen, ihr beſonders und für ſich beſtehendes Daſeyn erhielten, lagen ſie in dem Urweſen, dem Allgemeinen, welches in ihnen allen iſt und durch ſie lebt, verborgen. Daſſelbe, ſich nicht in ſich ſelbſt unterſcheidend, trug als ein durchaus Gleichartiges den urſprünglichen Keim aller Weſen in ſich, und verſchloß dieſe in ſich ſelbſt, war alſo nicht ohne ſie. Es mußte daher ſich von ſich ſelbſt unterſcheiden und ſie erzeugen als die ſeinigen. Sie aber, als ſie erzeugt waren, blieben zwar an ſich daſſelbe Urweſen das ſie zuvor geweſen, wurden aber nunmehr Weſen für ſich und riſſen ſich von jenem, als dem urſprünglich Allgemeinen, los. Woher es kam, daß die beſonderen Weſen das Allgemeine unterwarfen und, auf jenem nur als auf der gemeinſchaftlichen Gründveſte ihres Daſeyns geſtützt, in unabhängiger Willkür leben, obwohl nichts anderes ſeyend als die Wiedergeburt deſſelben Urweſens aus ſich ſelbſt, das Urweſen aber, an ſich unvertilgbar und ewig, dennoch zugleich ſie alle durchdringt, und ihr gemeinſames Loos und ihr gemeinſames Geſetz des Lebens und des Erkennens ausmacht. Indem nun dieſe beſonderen Weſen als beſondere doch zugleich nichts anderes ſind als das Ewige und urſprünglich Göttliche ſelbſt, ſind ſie

auch ſelbſt Götter und im Einverſtändniſſe mit ihm Urſprung.

Zuerſt alſo war Chaos *), das Seyn, welches in ſich nichts Beſonderes noch Wirkliches hervortreten läßt, ſondern alles in gleicher Ununterſcheidbarkeit in ſich trägt, nicht eine blos körperlich rohe und ungeordnete Maſſe, wie es Ovidius **) nennt, ſondern das reine Seyn, das dem wirklichen Daſeyn zuvorging, und nur durch ſein Gegentheil ausgeſprochen werden kann, beſſer alſo von der Melanippe des Euripides ***) ſo angedeutet wird:

„Daß einſt in Eins geſtaltet Erd' und Himmel war."

Nach dem Chaos war aber auch ohne weitere Vermittelung die Erde, das wirkliche Daſeyn, unmittelbar durch das Urſeyn gegeben, und ſobald ſie wirklich war, ſo war ſie auch beſtimmt zum Sitze der ſeligen Götter; denn nun mußte ſie auch die beſonderen freien Weſen erzeugen. Daher war mit ihr auch Eros da, die Liebe, die geheime, allwaltende Sehnſucht des Daſeyns zu ſich ſelbſt, die es wirklich erhält, und durch die es ſich ſelbſt als Lebendiges erzeugt.

---

*) Verſchiedene Begriffe der Philoſophen vom Chaos. Creuzer, Symb. Th. III, S. 311. Deutung des Chaos und der heſiodeiſchen Kosmogenie von Zenon dem Stoiker, ſ. bei dieſem.

**) Ovid. Metam. I, 7.

***) Euripid. Fragm. Menal. T. II, p. 454, ed. Beck. Παυδεχὴ χάος nannte es Platon nach Schol. Hesiod. p. 240.

Darum ſingt nun Heſiodos *) ſo:

„Siehe, vor allem zuerſt ward Chaos; aber nach dieſem
Ward die geberitete Erd', ein dauernder Sitz der geſammten
Ewigen, welche bewohnen die Höhn des beſchneiten Olympos,
Tartaros Graun auch im Schooße des weitumwandelten Erdreichs,
Eros zugleich."

Vielfach mußten in dieſem erſten Dunkel der Dinge die Dichter ſchwanken und irren, wie Antiphanes **) aus Nacht und Stillſchweigen des Chaos entſtehen läßt, aus Chaos und Nacht aber den Eros. Beſſer läßt Ibykos ***) den Eros aus dem Chaos entſpringen, und auch Sappho †) irrt nicht weit ab, wenn ſie ihn den Sohn der Erde und des Himmels nennt, weil dieſe die erſten Erzeugenden waren. Sobald das Seyn oder die Erde wirklich da iſt, ſondert es auch in ſich ſelbſt und iſt nun durch die Liebe Eins; denn zugleich geſondert ſeyn und Eins, dies iſt das wahre Werk der Liebe. Darum iſt kein Daſeyn ohne ſie, und ſie allein iſt das Leben der Welt. So durchdringt bei Empedokles ††) alles der Haß, aber die Liebe folgt ihm †††) eben ſo raſch und vereinigt es. Beide ſind ihm beſtändig und

*) Hesiod. Theog. 116 seq. überſ. von Voß.

**) Irenaeus contra haeres. II, 14 init.

***) Schol. Apollon. Rhod. III, 26.

†) Ibid.

††) E. Stephani poës. philos. p. 19.

†††) Philia nennt es dieſer, Neikos jenen, des philoſophiſchen Ausdrucks wegen.

erhalten die Welt in ihrem Daſeyn *). Und dann wiederum ſagt er, im Anfang ſeyen keine anderen Götter geweſen als nur Kypris allein **). Parmenides ***) aber nennt ſelbſt Eros das erſte Hervorgebrachte der ewigen Gottheit. Eros hat keine Nachkommenſchaft und kann keine erzeugen, denn er iſt die Erzeugung ſelbſt, der Lebenstrieb, wodurch nun die für ſich daſeyende Erde ihre Kinder hervorbringt.

Die Erde ſelbſt iſt nicht durch Spaltung aus dem Chaos entſtanden, ſondern daſſelbe mit ihm, nur als wirkliches Daſeyn. Iſt ſie alſo, ſo iſt auch das Chaos ihr Gegentheil, ihr wirkliches Nichts, und wird auf ſolche Weiſe in ihr wieder dargeſtellt als Tartaros. Denn mit ihr zugleich iſt

„Tartaros Graun auch, im Schooße des weitumwanderten Erdreichs."

Auch ſonſt bezeugt dieſes der Dichter, indem er den Tartaros überall theils mit ähnlichen Wörtern wie das Chaos bezeichnet †), theils eben ſo beſchreibt. Denn ſo iſt es in der Kluft des weitumwanderten Erdreichs:

---

*) S. am a. O. X, S. 21. **) Ebendaſ. S. 29.

***) Stobae. Floril. T. I, p. 484. Aristot. Metaph. I, 4. *Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.* Plato Symp. p. 178. b.

†) *Χάσμα μέγα* nennt er ihn V, 740 (*χάσμα* und *χάος* beides von *χαίνειν* gähnen), ja *Χάος ζοφερόν* v. 814. So *ἄγναι ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος* Pseudo-Plat. Axioch.

„Dort, sind der dunkelen Erd' und des finstern tartarischen Abgrunds,
Auch des verödeten Meers, und sternumfunkelten Himmels,
Aller Beginn und Enden sind dort mit einander versammelt,
Fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern *)."

So erscheint jenes ursprüngliche Wesen, von dem bendigen Daseyn aus angesehen, als der dunkle innere bgrund der Mannigfaltigkeit, die sich auf der Erde ober- alb ausbreitet. Außerdem aber bleibt es an sich, als as Nichts und die Leere und die Abwesenheit des ge- nderten Seyns. Wo dieses aufhört, ist immer noch das ere Chaos, wie (beim alten Ausleger des Pindaros **) erakles hinter den Säulen, welche die lebendige Welt egrenzen, Chaos und Finsterniß findet. Auch den leeren uftraum nennen Aristophanes und Simmias Chaos ***), nd Markus Antoninus ebenso die leere unendliche eit †).

So wie sich aber die Erde im Tartaros zum Chaos rückſenkt, so hat auch hinwiederum das Chaos eine ichtung zur Wirklichkeit und zum Daseyn, und spaltet ich selbst in Erebos und Nacht, damit diese beiden

*) Theog. V, 729 seqq.

**) Schol. Pindar. Olymp. III, 79.

***) Aristoph. Nub. 423, 623. Schol. id. Av. 129, 187. t Schol. Simmias Rhod. Anthology. Graec. T. I, p. 139 d. Jacobs.

†) τὸ χάος τοῦ αἰῶνος. Anton. philos. IV, 3. Vgl. anne's Mythol. Th. I, S. 10.

Weſen die allgemeinen Formen erzeugen, welche als Daſeyende in ſich halten. Heſiodos ſingt *):

„Erebos ward aus dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch;
Dann aus der Nacht ward Äther und Hemera, Göttin des Lichtes,
Welche ſie beide gebar von des Erebos trauter Empfängniß."

Erebos iſt dieſelbe dunkle Leere wie Tartaros und wird daher mit dieſem auch oft in Verbindung gedacht. Daß es eben ſo das Nachtige ſey, wo das Leben aufhört, beweiſt, daß beim Homeros **) Odyſſeus ſich nach dem Erebos wenden muß, um die Todten heraufzurufen, welche auch daraus emporſteigen ***), ſo wie jeder Sterbende in das Erebos hinabſinkt †). Ja Ödipus verflucht beim Sophokles ††) ſeinen Sohn, vom Erebos des Tartaros verſchlungen zu werden, und nennt es das väterliche †††); weil es das alte dunkle Urweſen iſt, in welchem als Chaos alle Dinge ſich als nicht lebendig und ungeſondert vermiſchten. Eben daſſelbe, inſofern es alle Geſtalten der Dinge in urſprünglicher Miſchung enthielt, war die Nacht ††††), und indem ſich dieſe Geſtalten zur Ordnung und wahrnehmbar

*) Theog. 123 seqq. **) Odyss. X, 528.

***) Ibid. XI, 37, 563. XX, 356.

†) Homer. Il. XVI, 827.

††) Sophocl. Oed. Colon. 1389. †††) πατρῷον.

††††) μέλαν χάος ſinkt vom Himmel, d. i. finſtre Nacht. Apollon. Rhod. IV, 1697.

tfalteten, gebar sie den Tag und den Äther. Der
ıg ist also, was an den wirklichen gesonderten Dingen
)aos ist, nämlich die allgemeine, aber an sich leere
)rm ihres wirklichen Daseyns. Von dem Äther wird
ḥ bald seine besondere Eigenschaft zeigen.

Weil aber das Chaos als Nacht das gemeinsame
sprüngliche Wesen aller Dinge war, so mußte diese
ch das allgemeine und ewige Gesetz ihres Daseyns,
n gemeinsamen Begriff derselben oder ihr allgemeines
rkennen enthalten. Darum liegen in der Nacht die
lgemeinen geistigen Gesetze des wirklichen Daseyns; sie
biert die Móren *) oder das nothwendige Geschick und
e sittlichen Gesetze, wie Nemesis **) und andere
)esen der Art, welche erst im Gegensatze mit der Frei-
it der ausgebildeten besondern Geschöpfe sich unterschei-
n werden. Auch weiß sie alles und hat daher zuerst
ıch einigen Sagen das delphische Orakel besessen ***).

Diese geistige Seite konnte aber auch der Erde, als
r gemeinsamen Mutter des Lebendigen, nicht fehlen,
ıd nach den meisten war in dieser die ursprüngliche
Weissagungskraft, daher sie Äschylos die Urweissagerin
nnt †). Alle andere Weissagung war nur von ihr ab-
leitet; von ihr ging sie aus in die Orakel wie zu
)elphi ††) und zu Olympia, wo sie auch das älteste

*) Hesiod. Theog. 208. **) Ibid. 218.
***) Schol. Pindar. Argum. ad Pyth.
†) *Γαῖα πρωτόμαντις.* Aeschyl. Eumen. 2.
††) Aeschyl. l. cit.

Der Dichter ſingt *),

„Aber die Erde, zuerſt erzeugete, ähnlich ihr ſelber,
Ihn, den ſternichten Himmel, daß ganz er umher ſie bedeckte,
Stets unerſchütterte Veſte zu ſeyn den ſeligen Göttern.
Auch die hohen Gebirge, der Göttinnen liebliche Wohnung,
Zeugete ſie, wo Nymphen durch waldige Krümmen umhergehn.
Auch das verödete Meer mit ſtürmender Woge gebar ſie,
Ohne befruchtende Liebe, den Pontos."

Die Gebirge brachte die Erde nur hervor als Theile res eigenen Weſens, wie auch die Inſeln und feſten nder als von ihrer Gottheit erfüllt gedacht werden **). er den Himmel oder Uranos und den Pontos s beſondere Gottheiten, welche ſich mit ihr zu neuen ugungen vermiſchten. Und zwar den Pontos als näher t dem alles in ſich auflöſenden, chaotiſchen Urweſen wandt, weshalb ſeine Erzeugten auch mit beſonderer ſisheit und Erkenntniß der Zukunft begabt ſind. Den nos aber als den Vater der geſonderten Ordnung.

Erde und Himmel ſind alſo zugleich die urſprüng- e Maſſe des Daſeyns, welche der Beſonderheit per- licher Weſen vorhergeht und zum Grunde liegt, und als Keime der Perſönlichkeit ſelbſt lebendige und nliche Weſen. Beides mußte ſich in ihnen vermi- , da ſie auf der einen Seite noch dem Chaos, auf andern der geſonderten Welt angehören. „Die ge- tete Erd', ein dauernder Sitz den geſamm- Ewigen" heißt es ***), und wiederum die unge-

*) Hesiod. Theog. 125 seqq. **) Ibid. 957.
***) Ibid. 117, εὐρύστερνος.

[illegible] *) [illegible] eben so erzeugte sie auch den Himmel [illegible] ihr selber, daß ganz er umher sie bedecke, [illegible] Sitz für die seligen Götter**). Er ist der weit gewölbte***), und der [illegible]. [illegible] doch ist ihre Vereinigung eine wirkliche Zeugung: denn der Dichter beschreibt sie so:

> [illegible], [illegible] die Nacht, [illegible], und um die Gä[illegible] [illegible] [illegible] †) —

So wird durch den Eros und sein Werk, die Zeugung der Erde selbst, schon die erste Neigung zur Persönlichkeit gegeben, welche in ihren Erzeugten sich stufenweise weiter ausbildet.

Drittes Capitel.

Von der Geburt der Titanen.

Das erste Geschlecht, welches Gäa vom Uranos gebar, war das der gesonderten Naturkräfte, welche schon um einen Schritt der vollkommenen Persönlichkeit näher kamen, indem sie den regelmäßigen, stets wiederkehrenden Wechsel der geordneten Natur darstellten. Titanen

---

*) Ibid. 173, πελώρη. **) Ibid. 126 seq.

***) Ibid. 45, εὐρύς, wo von seiner Zeugung mit der Erde gesprochen wird.

†) Ibid. 176.

nannte ſie Uranos im Zorne, nachdem ſie ihn geſtürzt hatten, weil ſie ein ſchreckliches Werk der Rache verübt hätten, dem einſt die Strafe folgen würde *). Die meiſten Titanen haben ſchon jeder ſeine mitgeborne Gattin, weil ſie nun durch nothwendige Zeugungen die beſonderen perſönlichen Weſen hervorbringen mußten. Sie ſind aber folgende.

Der älteſte iſt Okeanos, der große Strom, der die ganze Erde umgiebt **), das geordnete und geſonderte Waſſer. Weil aber das Waſſer, wie beim Pontos bemerkt worden, ſich am meiſten dem urſprünglichen Chaos nahe hielt, war er der älteſte. Mit ſeiner Schweſter und Gattin Tethys ***) zeugte er dreitauſend Flüſſe und dreitauſend Nymphen, Okeaninen genannt †). Vieler Na-

*) Hesiod. Theog. 206. Vgl. Creuzer II, S. 372. *χάους δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.* Von den beiden Erklärungen des Scholiaſten über das Wort *τιταίνειν* iſt gewiß die active „rächen, ſtrafen" die richtige, wie *τίνειν*. Es drückt ihre Empörung und Rache aus, weil ſie der Vater unter die Erde verborgen hatte; *μέγα ἔργον* iſt aber eine ſchreckliche Gewaltthat, wie an vielen Stellen der Dichter. Kanne, Gr. Mythol. I, S. 17 erklärt es aus dem Heſych für Könige; aber jene Erklärung iſt vorzuziehen. Wolf hält die Stelle für untergeſchoben.

**) S. Voß über Homers Geographie vor der Jenaer Literaturzeitung.

***) *Τήθη*, die Ernährerin, Amme, alſo auch die Mutter Erde. Kanne, Mythol. d. Gr. Th. I, S. 22 in der Note.

†) Hesiod. Theog. 357, 360.

nen jüngste Hesiodos auf *), aber nie kann sie kein Sterblicher nennen, doch kennen sie für sich die Menschen, wo sie zunächst an ihnen wohnen. Zwei andere Kinder des Uranos, Hyperion und Theia, oder Euryphaëssa **), die Urmutter des die Erde erleuchtenden Sohnes erzeugten Helios, die Sonne, Eos, die allgemeine Hülle des Tages, und Selene, die Mondgöttin ***). Denn Eos ist nicht blos die Morgenröthe, sondern der ganze Tag †). Sie ist es, wie der Dichter sagt:

„Die allen den Erdebewohnern leuchtet,
Und den unsterblichen Göttern am weit umwölbten Himmel."

Oft wird sie bei späteren Dichtern, von den Tragikern an, mit der Hemera verwechselt ††). Hemera ist aber noch nichts Wirkliches, sondern das Princip des Tages, in jener Welt der Nothwendigkeit, die von Chaos ausgeht; Eos aber der wirklich erscheinende Tag, als eine Wiedergeburt eines ursprünglichen Wesens in der wirklichen Erscheinung, wie diese ganze Reihe göttlicher Zeugungen ist und seyn muß. Daß aber Tag und

---

*) Ibid. 330 — 363.

**) Hymn. Homer. XXXI. in Solem 4.

***) Ibid. 364 seq.

†) Voß, Mytholog. Briefe Th. II, Br. 8.

††) Zu den Stellen bei Voß, worin Eos Ἡμέρα genannt wird, füge ich noch Schol. Pind. Nem. VI, 85.

Sonne nicht daſſelbe ſind, ſondern zwei verſchiedene Weſen, liegt in der ganzen Anſchauungsweiſe dieſer alten Zeit und ſchon darin, daß der Tag die allgemeine Sonderung und Erkennbarkeit der Dinge überhaupt iſt, die Sonne aber eben dieſe, inſofern ſie von dem einzelnen und beſonderen Weſen, welches als der Urſprung des Lichtes erſcheint, ausgeht. So zeigt es ſich auch bei den Philoſophen, welche, wie Pythagoras *) und Parmenides **), Licht und Finſterniß zu den urſprünglichen Gegenſätzen des Weltalls zählen, oder wie Empedokles, Tag und Nacht ohne Bezug auf die Sonne durch zwei die Erde wechſelnd umgebende Halbkreiſe darſtellen ***). Auch Theia ſelbſt wird von einigen für die allgemeine Helle des Tages ausgegeben †), und für die Mutter des Goldes und alles Glänzenden ††). Das mannigfaltige Spiel der dichteriſchen Phantaſie vermiſcht häufig ſo die Geſtalten in einander, daher auch Selene nach einigen eine Tochter des Pallas war †††).

---

*) Diog. Laërt. VIII, 26.

**) Simplic. ad Phys. Aristot. p. 7. b.

***) Plutarch. de placit. philos. I, 20. Brucker, Histor. philos. Vol. I, p. 1117 und andere haben ſie fälſchlich für zwei Sonnen gehalten.

†) Schol. Pindar. Nem. I, 54.

††) Pindar. Isthm. V, 1 et Schol.

†††) Hymn. Homer. in Mercur. 100.

len *) auf ſeinen Zuſammenhang mit der Eos. Warum Phosphoros ihr Sohn iſt, liegt noch näher, weshalb ihn auch Pindaros **) doriſch Aosphoros, und Apollodoros ***) Heosphoros nennt. Er und die ſämmtlichen Sterne gehören in dieſes Geſchlecht, weil ſie für gleichartig mit den Lufterſcheinungen galten, auch bei den Philoſophen; zwar gewiß nicht ſo, wie die Dünſte, die ſchnell auftauchten und verſchwinden, ſondern als Hervorbringungen der urſprünglichen Weltbildung †). Dem Herakleitos ††) waren ſie die Behälter der trocknen Aushauchung †††), in beſtändigem Werden entſtehend und vergehend, und von ähnlicher Natur dem Xenophanes ††††). Die Sonne ſelbſt nahm dieſer als eine

*) ἀργέστης. Theog. 872, 863. Plin. Hist. Nat. II, 47.

**) Pindar. Isthm. IV, 40.

***) Apollodor. I, 7, 4.

†) Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 20 unterſcheidet ἄστρα, Kinder des Aſträos, die größeren Geſtirne, von ἀστέρες, die eine beſondere Göttin Aſteria hatten. Nur dieſe ſeyen jede Nacht entſtanden und verſchwunden, wie die Sternſchnuppen, die Homer ſelbſt ἀστέρες nenne. Dies letzte Il. IV, 75, wie Kanne S. 58 anführt. Plutarch. de placitis philosoph. c. 13 erzählt: Anaxagoras habe vorhergeſagt, es werde ein Stein aus der Sonne fallen, und drückt ſich aus: πυροειδὲς κατενεχθέντα ἀστέρα πέτρινον. Von dem Unterſchiede ſ. Schaefer ad Schol. Apollon. Rh. II, 517.

††) S. Schleiermachers Herakleitos, im Muſeum f. Alterthumswiſſenſchaft.

†††) Vgl. Anmerk. **) d. folg. Seite.

††††) Plutarch. de placit. philos. II, 20.

Weſen die allgemeinen Formen erzeugen, welche alles Daſeyende in ſich halten. Heſiodos ſingt *):

„Erebos ward aus dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch;
Dann aus der Nacht ward Äther und Hemera, Göttin des Lichtes,
Welche ſie beide gebar von des Erebos trauter Empfängniß."

Erebos iſt dieſelbe dunkle Leere wie Tartaros und wird daher mit dieſem auch oft in Verbindung gedacht. Daß es eben ſo das Nachtige ſey, wo das Leben aufhört, beweiſt, daß beim Homeros **) Odyſſeus ſich nach dem Erebos wenden muß, um die Todten heraufzurufen, welche auch daraus emporſteigen ***), ſo wie jeder Sterbende in das Erebos hinabſinkt †). Ja Ödipus verflucht beim Sophokles ††) ſeinen Sohn, vom Erebos des Tartaros verſchlungen zu werden, und nennt es das väterliche †††); weil es das alte dunkle Urweſen iſt, in welchem als Chaos alle Dinge ſich als nicht lebendig und ungeſondert vermiſchten. Eben daſſelbe, inſofern es alle Geſtalten der Dinge in urſprünglicher Miſchung enthielt, war die Nacht ††††), und indem ſich dieſe Geſtalten zur Ordnung und wahrnehmbar

*) Theog. 123 seqq. **) Odyss. X, 528.

***) Ibid. XI, 37, 563. XX, 356.

†) Homer. Il. XVI, 327.

††) Sophocl. Oed. Colon. 1389. †††) πατρῷον.

††††) μέλαν χάος ſinkt vom Himmel, d. i. finſtre Nacht. Apollon. Rhod. IV, 1697.

tfalteten, gebar sie den Tag und den Äther. Der
ıg ist also, was an den wirklichen gesonderten Dingen
ıaos ist, nämlich die allgemeine, aber an sich leere
ırm ihres wirklichen Daseyns. Von dem Äther wird
ḥ bald seine besondere Eigenschaft zeigen.

Weil aber das Chaos als Nacht das gemeinsame
sprüngliche Wesen aller Dinge war, so mußte diese
ch das allgemeine und ewige Gesetz ihres Daseyns,
n gemeinsamen Begriff derselben oder ihr allgemeines
rkennen enthalten. Darum liegen in der Nacht die
lgemeinen geistigen Gesetze des wirklichen Daseyns; sie
biert die Móren *) oder das nothwendige Geschick und
e sittlichen Gesetze, wie Nemesis **) und andere
lesen der Art, welche erst im Gegensatze mit der Frei-
it der ausgebildeten besondern Geschöpfe sich unterschei-
n werden. Auch weiß sie alles und hat daher zuerst
ıch einigen Sagen das delphische Orakel besessen ***).

Diese geistige Seite konnte aber auch der Erde, als
r gemeinsamen Mutter des Lebendigen, nicht fehlen,
ıd nach den meisten war in dieser die ursprüngliche
Weissagungskraft, daher sie Äschylos die Urweissagerin
nnt †). Alle andere Weissagung war nur von ihr ab-
leitet; von ihr ging sie aus in die Orakel wie zu
elphi ††) und zu Olympia, wo sie auch das älteste

*) Hesiod. Theog. 208. **) Ibid. 218.
***) Schol. Pindar. Argum. ad Pyth.
†) *Γαῖα πρωτόμαντις.* Aeschyl. Eumen. 2.
††) Aeschyl. l. cit.

gehabt haben ſoll *). Dieſes allgemeine Erkennen entſtaltet ſich in den beſondern Geſtalten der Dinge, welche der Tag umgiebt, und ſteigt zur reinen geſonderten Geiſtigkeit empor in dem Äther. Denn auch bei den Philoſophen wurde der Äther gedacht als der Stoff des Geiſtes. Beim Heraklitos iſt in der trocknen Anhauchung **) der Materie der Geiſt, und das Allumgebende allein das Erkennende ***); dem Anaxagoras iſt der göttliche Verſtand das feinſte aller Dinge †) und von ätheriſcher Natur ††), und derſelbe dem Parmenides †††) der äußerſte Umkreis des feinſten Lichtes. Was alſo an den ſichtbar gewordenen Dingen der Urnacht gehört, iſt der Tag, und was an den wirklich lebendigen Seelen, der Äther. So begleitet das Chaos in der Nacht und in den Ausflüſſen derſelben die ganze entfaltete Welt.

Dieſe Welt aber mußte ſich aus der Erde ſelbſt entwickeln durch das Walten des Eros, das iſt durch Liebe und Zeugung.

---

*) Pausan. V, 14.

**) ξηρὰ ἀναθυμίασις. Die Wärme iſt unſterblich, und denkt und hört und weiß alles, Gegenwart und Zukunft; der größte Theil davon ſtieg in die Höhe und wurde Äther, das Andere ſenkte ſich und ward Erde, u. ſ. w. Hippocrates περὶ ἀρχῶν 3.

***) τὸ περίεχον μόνον εἶναι τὸ φρονητικόν.

†) λεπτότατον πάντων χρημάτων.

††) Plutarch. de placit. philos. I, 18.

†††) Cicero de Nat. Deor. I, 11.

Der Dichter ſingt *),

„Aber die Erde, zuerſt erzeugete, ähnlich ihr ſelber,
Ihn, den ſternichten Himmel, daß ganz er umher ſie bedeckte,
Stets unerſchütterte Veſte zu ſeyn den ſeligen Göttern.
Auch die hohen Gebirge, der Göttinnen liebliche Wohnung,
Zeugete ſie, wo Nymphen durch waldige Krümmen umhergehn.
Auch das verödete Meer mit ſtürmender Woge gebar ſie,
Ohne befruchtende Liebe, den Pontos."

Die Gebirge brachte die Erde nur hervor als Theile ihres eigenen Weſens, wie auch die Inſeln und feſten Länder als von ihrer Gottheit erfüllt gedacht werden **). Aber den Himmel oder Uranos und den Pontos als beſondere Gottheiten, welche ſich mit ihr zu neuen Zeugungen vermiſchten. Und zwar den Pontos als näher mit dem alles in ſich auflöſenden, chaotiſchen Urweſen verwandt, weshalb ſeine Erzeugten auch mit beſonderer Weisheit und Erkenntniß der Zukunft begabt ſind. Den Uranos aber als den Vater der geſonderten Ordnung.

Erde und Himmel ſind alſo zugleich die urſprüngliche Maſſe des Daſeyns, welche der Beſonderheit perſönlicher Weſen vorhergeht und zum Grunde liegt, und doch als Keime der Perſönlichkeit ſelbſt lebendige und perſönliche Weſen. Beides mußte ſich in ihnen vermiſchen, da ſie auf der einen Seite noch dem Chaos, auf der andern der geſonderten Welt angehören. „Die gebreitete Erd', ein dauernder Sitz den geſammten Ewigen" heißt es ***), und wiederum die unge-

*) Hesiod. Theog. 125 seqq. **) Ibid. 957.

***) Ibid. 117, εὐρύστερνος.

heure *). Und eben so erzeugte sie auch den Himmel, ähnlich ihr selber, daß ganz er umher sie bedeckte, zur unerschütterlichen Veste für die seligen Götter **). Er ist der weit gewölbte ***), und der sternichte. Und doch ist ihre Vereinigung eine wirkliche Zeugung: denn der Dichter beschreibt sie so:

„Jetzt, herführend die Nacht, kam Uranos, und um die Gäa
Breitet' er liebend sich aus, voll Lüsternheit übergedehnet,
Ringsher †)." —

So wird durch den Eros und sein Werk, die Zeugung der Erde selbst, schon die erste Neigung zur Persönlichkeit gegeben, welche in ihren Erzeugten sich stufenweise weiter ausbildet.

Drittes Capitel.

Von der Geburt der Titanen.

Das erste Geschlecht, welches Gäa vom Uranos gebar, war das der gesonderten Naturkräfte, welche schon um einen Schritt der vollkommenen Persönlichkeit näher kamen, indem sie den regelmäßigen, stets wiederkehrenden Wechsel der geordneten Natur darstellten. Titanen

---

*) Ibid. 173, πελώρη. **) Ibid. 126 seq.

***) Ibid. 45, εὐρύς, wo von seiner Zeugung mit der Erde gesprochen wird.

†) Ibid. 176.

nannte ſie Uranos im Zorne, nachdem ſie ihn geſtürzt hatten, weil ſie ein ſchreckliches Werk der Rache verübt hätten, dem einſt die Strafe folgen würde *). Die meiſten Titanen haben ſchon jeder ſeine mitgeborne Gattin, weil ſie nun durch nothwendige Zeugungen die beſonderen perſönlichen Weſen hervorbringen mußten. Sie ſind aber folgende.

Der älteſte iſt Okeanos, der große Strom, der die ganze Erde umgiebt **), das geordnete und geſonderte Waſſer. Weil aber das Waſſer, wie beim Pontos bemerkt worden, ſich am meiſten dem urſprünglichen Chaos nahe hielt, war er der älteſte. Mit ſeiner Schweſter und Gattin Tethys ***) zeugte er dreitauſend Flüſſe und dreitauſend Nymphen, Okeaninen genannt †). Vieler Na-

*) Hesiod. Theog. 206. Vgl. Creuzer II, S. 372. φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι. Von den beiden Erklärungen des Scholiaſten über das Wort τιταίνειν iſt gewiß die active „rächen, ſtrafen" die richtige, wie τίνειν. Es drückt ihre Empörung und Rache aus, weil ſie der Vater unter die Erde verborgen hatte; μέγα ἔργον iſt aber eine ſchreckliche Gewaltthat, wie an vielen Stellen der Dichter. Kanne, Gr. Mythol. I, S. 17 erklärt es aus dem Heſych für Könige; aber jene Erklärung iſt vorzuziehen. Wolf hält die Stelle für untergeſchoben.

**) S. Voß über Homers Geographie vor der Jenaer Literaturzeitung.

***) Τήθη, die Ernährerin, Amme, alſo auch die Mutter Erde. Kanne, Mythol. d. Gr. Th. I, S. 22 in der Note.

†) Hesiod. Theog. 357, 360.

[illegible]

* [illegible] 53[illegible] — 5[illegible].

** [illegible] XIII. [illegible] 4.

*** [illegible] 5[illegible]4 seq.

† [illegible]

†† [illegible] *[illegible]* [illegible] Schol. Pind. Nem. VI. 85.

Sonne nicht daſſelbe ſind, ſondern zwei verſchiedene Weſen, liegt in der ganzen Anſchauungsweiſe dieſer alten Zeit und ſchon darin, daß der Tag die allgemeine Sonderung und Erkennbarkeit der Dinge überhaupt iſt, die Sonne aber eben dieſe, inſofern ſie von dem einzelnen und beſonderen Weſen, welches als der Urſprung des Lichtes erſcheint, ausgeht. So zeigt es ſich auch bei den Philoſophen, welche, wie Pythagoras *) und Parmenides **), Licht und Finſterniß zu den urſprünglichen Gegenſätzen des Weltalls zählen, oder wie Empedokles, Tag und Nacht ohne Bezug auf die Sonne durch zwei die Erde wechſelnd umgebende Halbkreiſe darſtellen ***). Auch Theia ſelbſt wird von einigen für die allgemeine Helle des Tages ausgegeben †), und für die Mutter des Goldes und alles Glänzenden ††). Das mannigfaltige Spiel der dichteriſchen Phantaſie vermiſcht häufig ſo die Geſtalten in einander, daher auch Selene nach einigen eine Tochter des Pallas war †††).

---

*) Diog. Laërt. VIII, 26.

**) Simplic. ad Phys. Aristot. p. 7. b.

***) Plutarch. de placit. philos. I, 20. Brucker, Histor. philos. Vol. I, p. 1117 und andere haben ſie fälſchlich für zwei Sonnen gehalten.

†) Schol. Pindar. Nem. I, 54.

††) Pindar. Isthm. V, 1 et Schol.

†††) Hymn. Homer. in Mercur. 100.

Krios *) hatte zur Gattin Eurybie **), die Weitgewaltige, eine Tochter des Pontos und der Gäa, sich gesellt, wie des Demants Härte ***). Aus diesem gewaltigen Paar entsprossen auch drei mächtige Söhne, Astraios, Pallas und Perses. Astraios, der Urquell aller Luftserscheinungen, erzeugte mit der Eos die drei Winde Zephyros, Boreas und Notos, den Stern Phosphoros und die übrigen Gestirne †). Den West, Nord und Süd gebar Eos, nicht allein, weil Morgens und Abends Stürme aufzusteigen pflegen ††), sondern auch weil sie zu den Erscheinungen des Luftkreises gehören, und nur diese drei, weil diese allein für heilsam geachtet wurden †††), die übrigen aber, wohin auch der Südwind Euros gehörte ††††), als verderblich, des ungeheuren Typhoeus Abkömmlinge waren. In Zephyros deutet auch das Beiwort des Weißlichen, Hel-

*) Da ihn der Schol. Hesiod. Theog. 134 und Cornut. de Nat. deor. 17 als Herrscher erklärt, und nicht unwahrscheinlich, so muß er doch vielleicht κριος heißen, wenngleich Apollodor. I, 1 f. Hermet, und Diodor. Sic. V, 66 entgegenstehen. Der Name eine Art von Erbsen, die bei Athenaeus II. p. 54 f. u. 55 b. κριος genannt wird, ist wohl fälschlich hieher gezogen worden. Nannt, Mythol. der Griechen Th. I, S. 20, leitet ihn von κριος Widder, als Sinnbild der Stärke, ab.

) Theog. 368. *) Ib. 234.

†) Ibid. 371 — 375.

††) Voß Mythol. Briefe Th. I. S. 237.

†††) Theog 862 seq.

††††) Voß, am ang. O. S. 235 ff.

len. *) auf ſeinen Zuſammenhang mit der Eos. Warum Phosphoros ihr Sohn iſt, liegt noch näher, weshalb ihn auch Pindaros **) doriſch Aosphoros, und Apollodoros ***) Heosphoros nennt. Er und die ſämmtlichen Sterne gehören in dieſes Geſchlecht, weil ſie für gleichartig mit den Luſterſcheinungen galten, auch bei den Philoſophen; zwar gewiß nicht ſo, wie die Dünſte, die ſchnell auftauchten und verſchwinden, ſondern als Hervorbringungen der urſprünglichen Weltbildung †). Dem Herakleitos ††) waren ſie die Behälter der trocknen Aushauchung †††), in beſtändigem Werden entſtehend und vergehend, und von ähnlicher Natur dem Xenophanes ††††). Die Sonne ſelbſt nahm dieſer als eine

*) ἀργέστης. Theog. 872, 863. Plin. Hist. Nat. II, 47.

**) Pindar. Isthm. IV, 40.

***) Apollodor. I, 7, 4.

†) Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 20 unterſcheidet ἄστρα, Kinder des Aſtrâos, die größeren Geſtirne, von ἀστέρες, die eine beſondere Göttin Aſteria hatten. Nur dieſe ſeyen jede Nacht entſtanden und verſchwunden, wie die Sternſchnuppen, die Homer ſelbſt ἀστέρες nenne. Dies letzte Il. IV, 75, wie Kanne S. 58 anführt. Plutarch. de placitis philosoph. c. 13 erzählt: Anaxagoras habe vorhergeſagt, es werde ein Stein aus der Sonne fallen, und drückt ſich aus: πυροειδὲς κατενεχθέντα ἀστέρα πέτρινον. Von dem Unterſchiede ſ. Schaefer ad Schol. Apollon. Rh. II, 517.

††) S. Schleiermachers Herakleitos, im Muſeum f. Alterthumswiſſenſchaft.

†††) Vgl. Anmerk. **) d. folg. Seite.

††††) Plutarch. de placit. philos. II, 20.

heure *). Und eben so erzeugte sie auch den Himmel, ähnlich ihr selber, daß ganz er umher sie bedeckte, zu unerschütterlichen Veste für die seligen Götter **). Er ist der weit gewölbte ***), und der sternichte. Und doch ist ihre Vereinigung eine wirkliche Zeugung: denn der Dichter beschreibt sie so:

„Jetzt, herführend die Nacht, kam Uranos, und um die Gäa
Breitet' er liebend sich aus, voll Lüsternheit übergedehnet,
Ringsher †)." —

So wird durch den Eros und sein Werk, die Zeugung der Erde selbst, schon die erste Neigung zur Persönlichkeit gegeben, welche in ihren Erzeugten sich stufenweise weiter ausbildet.

Drittes Capitel.

Von der Geburt der Titanen.

Das erste Geschlecht, welches Gäa vom Uranos gebar, war das der gesonderten Naturkräfte, welche schon um einen Schritt der vollkommenen Persönlichkeit näher kamen, indem sie den regelmäßigen, stets wiederkehrenden Wechsel der geordneten Natur darstellten. Titanen

---

*) Ibid. 173, πελώρη. **) Ibid. 126 seq.

***) Ibid. 45, εὐρύς, wo von seiner Zeugung mit der Erde gesprochen wird.

†) Ibid. 176.

nannte ſie Uranos im Zorne, nachdem ſie ihn geſtürzt hatten, weil ſie ein ſchreckliches Werk der Rache verübt hätten, dem einſt die Strafe folgen würde *). Die meiſten Titanen haben ſchon jeder ſeine mitgeborne Gattin, weil ſie nun durch nothwendige Zeugungen die beſonderen perſönlichen Weſen hervorbringen mußten. Sie ſind aber folgende.

Der älteſte iſt Okeanos, der große Strom, der die ganze Erde umgiebt **), das geordnete und geſonderte Waſſer. Weil aber das Waſſer, wie beim Pontos bemerkt worden, ſich am meiſten dem urſprünglichen Chaos nahe hielt, war er der älteſte. Mit ſeiner Schweſter und Gattin Tethys ***) zeugte er dreitauſend Flüſſe und dreitauſend Nymphen, Okeaninen genannt †). Vieler Na-

*) Hesiod. Theog. 206. Vgl. Creuzer II, S. 372. φάσαν δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα φέξαι ἔργον, τοῦο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι. Von den beiden Erklärungen des Scholiaſten über das Wort τιταίνειν iſt gewiß die active „rächen, ſtrafen" die richtige, wie τίνειν. Es drückt ihre Empörung und Rache aus, weil ſie der Vater unter die Erde verborgen hatte; μέγα ἔργον iſt aber eine ſchreckliche Gewaltthat, wie an vielen Stellen der Dichter. Kanne, Gr. Mythol. I, S. 17 erklärt es aus dem Heſych für Könige; aber jene Erklärung iſt vorzuziehen. Wolf hält die Stelle für untergeſchoben.

**) S. Voß über Homers Geographie vor der Jenaer Literaturzeitung.

***) Τήθη, die Ernährerin, Amme, alſo auch die Mutter Erde. Kanne, Mythol. d. Gr. Th. I, S. 22 in der Note.

†) Hesiod. Theog. 357, 360.

benden Mutter alles beſonderen Seyns, auch alle Entwickelung der Zukunft dieſes Seyns ſchon vorgebildet daliegt. Wenn alſo Leto *) die Nacht iſt, wie ich ſie freilich nur bei ſpäteren Schriftſtellern erklärt finde **), welches aber auch ihr Name, der dunkle Verborgenheit anzeigt, beſtätigt ***), ſo halte ich ſie für das Dunkle, ſelige Bewußtſeyn der Erde, welches als der Urſprung von aller Erkenntniß der Zukunft allen Göttern und Menſchen wohlthätig iſt. Darauf ſcheinen, wenn man nur bedenkt, daß ſie ſchon ganz perſönlich gedacht iſt, die Verſe des Heſiodos zu gehen †):

„Leto, in dunklem Gewande, die immer freundliche Tochter,
Mild den ſterblichen Menſchen geſinnt und unſterblichen Göttern,
Freundlich ſchon vom Beginn, die ſanfteſte auf dem Olympos."

Aſteria endlich beweiſt ihre Verwandtſchaft mit dieſen Ideen dadurch, daß ſie dem Perſes, „der vor allen an kundigem Geiſte ſich auszeichnete ††)", Hekate, die Göttin des nächtlichen Zaubers und der Sühnung oder religiöſen Reinigung †††) gebar.

---

*) Leto iſt Schweſter der Aſteria, weil die kleinen Sterne nur bei Nacht erſcheinen, ſ. Kanne, Mythol. d. Griechen, Th. I, S. 93.

**) Plutarch. ap. Euseb. Praepar. evang. III, 1. Eustath. in Il. p. 22. Schol. Il. I, 9. Schol. Hesiod. Theog. 406.

***) S. darüber auch Buttmann in den Abhandl. der Berlin. Akad. der Wiſſenſch. 1803, S. 230 u. f., wiewohl dort andre Anſichten zum Grunde liegen.

†) Theog. 399 seq. ††) Ibid. 370.

†††) Ibid. 410.

Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit einer andern Tochter der Gäa und des Uranos, der Mnemosyne, welche eben so das ganz der Erde gegenwärtige Bewußtseyn der Vergangenheit ausdrückt. Und selbst die Musen hielt Mimnermos *) für Töchter des Uranos, die aber welche von Zeus gezeugt waren, für andere jüngere.

Ein anderer Titan Japetos **) zeugte mit der Okeanine Klymenê, oder nach anderen Asia ***), den Atlas, welcher den Himmel stützt, und so ebenfalls zur Ordnung des Weltgebäudes beiträgt; den Menötios, den kühnsten und frechsten der Titanen, und den Prometheus und Epimetheus, von welchen im Folgenden die Rede seyn wird.

Die Titanin Themis stellt gewiß ursprünglich die nothwendige und regelmäßige Ordnung der Natur dar, wie sie in den wirklichen Wesen erscheint, und ist daher nicht zu verwechseln mit jenen ewigen Gesetzen der Urnacht. Daher wird auch so oft das Wort, wovon ihr Name stammt, für die Gesetze der Natur gebraucht. Es ist nicht Themis, sagt Platon †), daß die Ursach der Umwälzung des Weltgebäudes es bald nach der einen

*) Pausan. IX, 29. **) Hesiod. Theog. 500 seq.

***) Apollodor. I, 2, 3.

†) *Κινεῖν δὲ τοῦτῳ τότε μὲν ἄλλως, αὖθις δὲ ἐναντίως, οὐ θέμις.* Plato Polit. p. 269 e. So auch *δίκαιον*. Aristoph. Nub. 1294.

bald nach der anderen Richtung hinbewege. Dem Apollon, ſagt derſelbe *), iſt es nicht Themis zu lügen, d. h. es iſt ihm ſeiner nothwendigen Natur nach unmöglich. Dem Äſchylos **) iſt die Ehe zwiſchen Geſchwiſterkindern ein Bund, von dem Themis abhält, d. h. gegen die Ordnung der Natur. Und ſo könnten noch viele Stellen der Schriftſteller für dieſe Bedeutung angeführt werden ***).

Endlich erzeugten Uranos und Gäa-Kronos und Rheia, und zwar iſt Kronos das jüngſte ihrer Kinder †). Er vollendete dieſe Schöpfung und faßte alle jene geſonderten Weſen in ein Ganzes zuſammen. Allenthalben wird ſein Name abgeleitet von der Zeit ††), welche die allgemeine Form der Naturordnung iſt. Er iſt der unausforſchliche †††), weil das Geſetz des ewigen Verſtandes, der die Natur in ihrem regelmäßigen Zeitwechſel lenkt, nicht von ſterblicher Klugheit ergründet wer-

---

*) οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ. Id. Apol. Socr. p. 21, b.

**) λέκτρων, ὧν θέμις εἴργει. Aeschyl. Suppl. 38. Daß es aber ſo gemeint ſey, beweiſt V, 240. ἐχθρῶν ὁμαίμων καὶ μιαιόντων γένος.

***) So gebrauchen auch die Römer fas, woraus z. B. allein die Stelle des Persius Sat. I, 61. Vos, o patricius sanguis, quos vivere fas est occipiti coeco, zu erklären iſt. S. δίκη Homer. hymn. 1 in Apoll. 458.

†) Hesiod. Theog. 137.

††) S. Etymol. M. in χρόνος.

†††) ἀγκυλομήτης.

len *) auf ſeinen Zuſammenhang mit der Eos. Warum Phosphoros ihr Sohn iſt, liegt noch näher, weshalb ihn auch Pindaros **) doriſch Aosphoros, und Apollodoros ***) Heosphoros nennt. Er und die ſämmtlichen Sterne gehören in dieſes Geſchlecht, weil ſie für gleichartig mit den Lufterſcheinungen galten, auch bei den Philoſophen; zwar gewiß nicht ſo, wie die Dünſte, die ſchnell auftauchten und verſchwinden, ſondern als Hervorbringungen der urſprünglichen Weltbildung †). Dem Herakleitos ††) waren ſie die Behälter der trocknen Aushauchung †††), in beſtändigem Werden entſtehend und vergehend, und von ähnlicher Natur dem Xenophanes ††††). Die Sonne ſelbſt nahm dieſer als eine

---

*) ἀργέστης. Theog. 372, 863. Plin. Hist. Nat. II, 47.

**) Pindar. Isthm. IV, 40.

***) Apollodor. I, 7, 4.

†) Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 20 unterſcheidet ἄστρα, Kinder des Astrãos, die größeren Geſtirne, von ἀστέρες, die eine beſondere Göttin Asteria hatten. Nur dieſe ſeyen jede Nacht entſtanden und verſchwunden, wie die Sternſchnuppen, die Homer ſelbſt ἀστέρες nenne. Dies letzte Il. IV, 75, wie Kanne S. 58 anführt. Plutarch. de placitis philosoph. c. 13 erzählt: Anaxagoras habe vorhergeſagt, es werde ein Stein aus der Sonne fallen, und drückt ſich aus: πυροειδὲς κατενεχθέντα ἀστέρα πέτρινον. Von dem Unterſchiede ſ. Schaefer ad Schol. Apollon. Rh. II, 517.

††) S. Schleiermachers Herakleitos, im Muſeum f. Alterthumswiſſenſchaft.

†††) Vgl. Anmerk. **) d. folg. Seite.

††††) Plutarch. de placit. philos. II, 20.

müſſen dieſe die ursprüngliche Naturkraft enthalten, welche mit und ungeachtet noch aus der allgemeinen Bildung zurückgeblieben iſt *). Die Kyklopen werden ſich weiterhin deutlicher darſtellen.

Viertes Capitel.

Von der Entmannung des Uranos und den Ereigniſſen daraus.

Uranos haßte dieſe ſeine ſämmtlichen Kinder, weil ſie von ſchrecklicher Art waren **), und verbarg ſie tief in die Erde, damit ſie nicht frei die Herrſchaft des Alls an ſich riſſen. Aber die ungeheure Erde ſeufzte darob ſchwer beklemmt und dachte darauf, ihre Kinder zu befreien und den grauſamen Vater zu beſtrafen. Deshalb ſchuf ſie in ſich ſelbſt das graue Eiſen, und machte daraus ein gewaltiges Sichelſchwert ***), und rief ihre eingeſperrten

---

*) Der Schol. Hesiod. Theog. 617, erklärt ſie für die Stürme des Winters. Wenn gleich die phyſikaliſchen Erklärungen dieſer Grammatiker meiſtens ſehr geiſtlos ſind, ſo finden ſich darin doch Spuren des Wahren.

**) Hesiod. Theog. 155.

***) Ib. 162 heißt es δρέπανον, aber 175 und 179 ἅρπη, und dieſes Wort erklärt Heyne ad Apollodor. I, 6, 3 von einem krummen Schwerte, welches der Gebrauch bei Apollodor. II, 4, 2. Eurip. Jon. 192 und Quint. Calab. IV, 218 beſtätigt. Ein ſolches Schwert iſt auch das des Perſeus Pitture Ercol. T. IV. Tab. VII, p. 33. Ἄδαμας iſt ein mythiſcher Götterſtahl, wor-

Kinder auf, damit den Vater zu verderben. Dies ist ihre erste absichtliche That, wodurch sie selbst in die Welt der Persönlichkeit eintritt, die sie eben dadurch hervorbringt.

Der jüngste ihrer Söhne Kronos folgte ihrem Aufrufe, nahm das Sichelschwert von ihr, und als nun Uranos die Nacht herbeiführend sich über die Erde hinbreitete, um sie zu umarmen, fuhr er hervor, mähete die Scham des Vaters hinweg und warf sie hinter sich zurück. So riß sich der König der erzeugten Welt von seinem Erzeuger los, und indem er sich ein eignes für sich bestehendes Daseyn schuf, vertilgte er in dem Wesen, von dem er entsprossen war, die Kraft zu neuen Erzeugungen. Denn nur so konnte die Welt für eine neue Gestalt des besonderen Daseyns geschlossen werden, und sobald dieses Daseyn wirklich geworden ist, kann auch das ursprüngliche Wesen nicht mehr als ein thätiges und wirkendes Leben, sondern als das welches allem wirklichen Leben zum Grunde liegt, erscheinen. Dieses Losreißen von dem Urwesen erschien aber der frommen Vorwelt als ein Frevel, wiewohl als ein nothwendiger. Ganz ähnlich ist der traurige Haß des Empedokles *), welcher die Dinge

---

aus alle gediegenen Göttergeräthe bestehen, wie die Sichel des Kronos h. l., der Helm des Herakles, Hesiod. Scut. 137, der Pflug des Aretes Pind. Pyth. IV, 393, die Fessel des Prometheus, Aesch. Prom. 6 etc. So der Recens. der neuen Ausgaben des Theokrit in den Heidelb. Jahrb. der Liter. 1811, N. 17.

*) *νεῖκος λυγρόν.* Stephan. poës. philosoph. p. 19.

Krios *) hatte zur Gattin Eurybie **), die Weitgewaltige, eine Tochter des Pontos und der Gäa, ſtarr geſinnt, wie des Demants Härte ***). Aus dieſem gewaltigen Paar entſproſſen auch drei mächtige Söhne, Aſtráos, Pallas und Perſes. Aſtráos, der Urquell aller Lufterſcheinungen, erzeugte mit der Eos die drei Winde Zephyros, Boreas und Notos, den Stern Phosphoros und die übrigen Geſtirne †). Den Weſt, Nord und Süd gebar Eos, nicht allein, weil Morgens und Abends Stürme aufzuſteigen pflegen ††), ſondern auch weil ſie zu den Erſcheinungen des Luftkreiſes gehören, und nur dieſe drei, weil dieſe allein für heilſam geachtet wurden †††), die übrigen aber, wohin auch der Oſtwind Euros gehörte ††††), als verderblich, des ungeheuren Typhoeus Abkömmlinge waren. Am Zephyros deutet auch das Beiwort des Weißlichen, Hel-

*) Da ihn der Schol. Hesiod. Theog. 134 und Cornut. de Nat. deor. 17 als Herrſcher erklärt, und nicht unwahrſcheinlich, ſo muß er doch vielleicht κριτος heißen, wenngleich Apollodor. I, 1 (ſ. Heyne), und Diodor. Sic. V, 66 entgegenſtehen. Der Name eine Art von Erbſen, die bei Athenaeus II, p. 54 f. u. 55 b. κριτος geſchrieben wird, iſt wohl fälſchlich hieher gezogen worden. Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 20, leitet ihn von κριος Widder, als Sinnbild der Stärke, ab.

) Theog. 368. *) Ib. 234.

†) Ibid. 371 — 375.

††) Voß Mythol. Briefe Th. I, S. 237.

†††) Theog. 862 seq.

††††) Voß, am ang. O. S. 235 ff.

nur müſſen wir uns beſcheiden, weder dieſe noch irgend ein anderes dieſer göttlichen Weſen ganz auf Begriffe zurückzuführen, welches die vielfach bildende Phantaſie der Völker mit Recht verhütet. So ſcheinen mir denn Köos und Phöbe noch immer am meiſten auf die geiſtige Seite der Erde, auf ihr Erkennen zu deuten, und Kornutus *) den Namen des Köos nicht mit Unrecht vom Denken abzuleiten, der Name Phöbe aber auch ſchon die Begeiſterung in ſich zu ſchließen. Denn das Stammwort **) davon heißt rein und hell, welches auch geiſtig verſtanden werden kann, und die abgeleiteten Wörter ***) deuten auf religiöſe Reinigung oder Begeiſterung. Freilich haben wir hier ein geiſtiges Weſen aus der Erde ſelbſt, welches weder zu den allgemeinen Geſetzen des Erkennens in der Urnacht gehört, noch zu der Entwickelung des willkürlichen Denkens in den perſönlichen Göttern, ſondern dem Stoffe ſelbſt unmittelbar verknüpft iſt; daher auch alle Weiſſagung urſprünglich aus der Erde ſelbſt aufſtieg, in welcher, als der ſtets gegenwärtig blei-

*) Cornut. de Nat. Deor. 17, von κοέω, ſo viel als νοέω. Vielleicht nannten daher auch die Makedonier κοῖος die Zahl, und die Feto die Tochter der Zahl, Athenaeus X, p. 455. Kanne, Mythol. der Gr. Th. I, S. 18, leitet ihn von κείειν brennen, κέκοια wie λέλοιπα.

**) Φοῖβος.

***) φοιβᾶν reinigen, φοιβάζειν, begeiſtert ſeyn, weiſſagen, welche eben ſo gut von der Göttin Φοίβη als dem Gotte Φοῖβος herkommen können.

Maſſe dieſer Art an, welche ſich von wäßrigen Dünſten nährte *), worin er einer ziemlich allgemeinen Volksmeinung **) folgte, auf die ſich auch Herodotos bezieht ***), wenn er ſagt, die Sonne ziehe das Waſſer von der Erde an ſich, welches, von den Winden zerſtreut, in Regen herabfalle. Auf dieſe Weiſe erklärte man auch den Thau, den die Geſtirne ****) hervorbringen ſollten und beſonders der Stern der Venus †). Auf die ägyptiſche Religionsſage hat dieſer Glaube noch bedeutenderen Einfluß gehabt. Des Krios zweiter Sohn, Pallas ††), hatte von der Okeanine Styx vier mächtige Kinder, Zelos den Eifer, Nike die ſchönwandelnde Göttin des Sieges, und Kraft und Gewalt; Perſes aber, der dritte, der vor allen an kundigem Geiſte ſich auszeichnete †††), von der Aſteria, der Tochter des Kõos, die Hekate ††††), von welcher mehr im Folgenden zu ſagen ſeyn wird.

Von Kõos und Phõbe †††††) ſtammten Leto und Aſteria. Dieſes Geſchlecht gehört zu den dunkelſten und hat die verſchiedenſten Deutungen erfahren;

*) Ibid. **) Plutarch. de Is. et Osir. p. 335.

***) Herodot. II, 25.

****) Pseudo-Catull. Pervigil. Veneris.

†) Plinius Hist. Nat. II, 8. Auch die Sonne Aeschyl. Prom. 25.

††) Hesiod. Theog. 376 seq. Der Schwinger, erklärt ihn richtig Kanne, Mythol. der Griechen Th. I, S. 19, 21.

†††) Ibid. 370. ††††) Ibid. 401 seq.

†††††) Ibid. 397 seq.

nur müſſen wir uns beſcheiden, weder dieſe noch irgend ein anderes dieſer göttlichen Weſen ganz auf Begriffe zurückzuführen, welches die vielfach bildende Phantaſie der Völker mit Recht verhütet. So ſcheinen mir denn Köos und Phöbe noch immer am meiſten auf die geiſtige Seite der Erde, auf ihr Erkennen zu deuten, und Kornutus *) den Namen des Köos nicht mit Unrecht vom Denken abzuleiten, der Name Phöbe aber auch ſchon die Begeiſterung in ſich zu ſchließen. Denn das Stammwort **) davon heißt rein und hell, welches auch geiſtig verſtanden werden kann, und die abgeleiteten Wörter ***) deuten auf religiöſe Reinigung oder Begeiſterung. Freilich haben wir hier ein geiſtiges Weſen aus der Erde ſelbſt, welches weder zu den allgemeinen Geſetzen des Erkennens in der Urnacht gehört, noch zu der Entwickelung des willkürlichen Denkens in den perſönlichen Göttern, ſondern dem Stoffe ſelbſt unmittelbar verknüpft iſt; daher auch alle Weiſſagung urſprünglich aus der Erde ſelbſt aufſtieg, in welcher, als der ſtets gegenwärtig blei-

*) Cornut. de Nat. Deor. 17, von κοέω, ſo viel als νοέω. Vielleicht nannten daher auch die Makedonier κοῖος die Zahl, und die Feto die Tochter der Zahl, Athenaeus X, p. 455. Kanne, Mythol. der Gr. Th. I, S. 18, leitet ihn von κείειν brennen, κέκοια wie λέλοιπα.

**) Φοῖβος.

***) φοιβᾶν reinigen, φοιβάζειν, begeiſtert ſeyn, weiſſagen, welche eben ſo gut von der Göttin Φοίβη als dem Gotte Φοῖβος herkommen können.

benden Mutter alles beſonderen Seyns, auch alle Entwickelung der Zukunft dieſes Seyns ſchon vorgebildet daliegt. Wenn alſo Leto *) die Nacht iſt, wie ich ſie freilich nur bei ſpäteren Schriftſtellern erklärt finde **), welches aber auch ihr Name, der dunkle Verborgenheit anzeigt, beſtätigt ***), ſo halte ich ſie für das Dunkle, ſelige Bewußtſeyn der Erde, welches als der Urſprung von aller Erkenntniß der Zukunft allen Göttern und Menſchen wohlthätig iſt. Darauf ſcheinen, wenn man nur bedenkt, daß ſie ſchon ganz perſönlich gedacht iſt, die Verſe des Heſiodos zu gehen †):

„Leto, in dunkelm Gewande, die immer freundliche Tochter,
Mild den ſterblichen Menſchen geſinnt und unſterblichen Göttern,
Freundlich ſchon vom Beginn, die ſanfteſte auf dem Olympos."

Aſteria endlich beweiſt ihre Verwandtſchaft mit dieſen Ideen dadurch, daß ſie dem Perſes, „der vor allen an kundigem Geiſte ſich auszeichnete ††)", Hekate, die Göttin des nächtlichen Zaubers und der Sühnung oder religiöſen Reinigung †††) gebar.

---

*) Leto iſt Schweſter der Aſteria, weil die kleinen Sterne nur bei Nacht erſcheinen, ſ. Kanne, Mythol. d. Griechen, Th. I, S. 93.

**) Plutarch. ap. Euseb. Praepar. evang. III, 1. Eustath. in Il. p. 22. Schol. Il. I, 9. Schol. Hesiod. Theog. 406.

***) S. darüber auch Buttmann in den Abhandl. der Berlin. Akad. der Wiſſenſch. 1803, S. 230 u. f., wiewohl dort andre Anſichten zum Grunde liegen.

†) Theog. 399 seq. ††) Ibid. 370.

†††) Ibid. 410.

n mag. Er iſt auch der Himmel ſelbſt, inſofern er ine regelmäßigen Umläufe vollendet *). Da er nun erſt die wahre Vollendung dieſer Naturordnung iſt, ſo ußte er auch der König der geſammten Titanen wer- n. Rheia aber iſt ihm als Gattin beigegeben, als e Erde, welche in ihrem wirklichen Leben ſelbſt ganz n dieſer Zeitordnung beherrſcht und gelenkt wird. Un- hligemal wird ſie auch bei den Dichtern mit andern arſtellungen der Erde verwechſelt, wovon ſich im Fol- nden viele Beiſpiele finden werden.

Außer dieſen Titanen gebar noch Gäa aus Uranos marmung die drei Kyklopen Arges, Brontes und teropes **), welche, im übrigen an Geſtalt den öttern ähnlich, mitten auf der Stirn nur ein einziges uge hatten, und in der folgenden Zeit Blitz und Don- r ſchmiedeten, und endlich noch die drei Hundertar- igen, Kottos, Briareos und Gyes ***), deren der, von ungeheuren Gliedern, mit funfzig Häuptern, undert Händen und großer Kraft verſehen war. Es

*) Daher μεταχρόνιος, Hesiod. Theog. 269. Apollon. hod. II, 300, 587. IV, 952 hoch in der Luft, wie es Voß, ythol. Briefe Th. I, S. 203 gewiß richtig erklärt, falſch aber ıb noch dazu gegen ſeinen eignen Vortheil Dornedden im Pharme- phis, S. 250.

**) Hesiod. Theog. 139.

***) Ibid. 148. Γυῆς von γυῖον, Hand, Glied, der Hand- arke. Kanne, Mythol. d. Griechen, Th. I. S. 23 in der Note. Κόττος vom dor. κόττειν für κόπτειν, ſchlagen, ebendaſ. Und e Lesart Γύγης ſey aus Γυίης entſtanden.

bald nach der anderen Richtung hinbewege. Dem Apollon, ſagt derſelbe *), iſt es nicht Themis zu lügen, d. h. es iſt ihm ſeiner nothwendigen Natur nach unmöglich. Dem Äſchylos **) iſt die Ehe zwiſchen Geſchwiſterkindern ein Bund, von dem Themis abhält, d. h. gegen die Ordnung der Natur. Und ſo könnten noch viele Stellen der Schriftſteller für dieſe Bedeutung angeführt werden ***).

Endlich erzeugten Uranos und Gäa-Kronos und Rheia, und zwar iſt Kronos das jüngſte ihrer Kinder †). Er vollendete dieſe Schöpfung und faßte alle jene geſonderten Weſen in ein Ganzes zuſammen. Allenthalben wird ſein Name abgeleitet von der Zeit ††), welche die allgemeine Form der Naturordnung iſt. Er iſt der unausforſchliche †††), weil das Geſetz des ewigen Verſtandes, der die Natur in ihrem regelmäßigen Zeitwechſel lenkt, nicht von ſterblicher Klugheit ergründet wer-

---

*) οὐ γὰρ δίκαιον ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ. Id. Apol. Socr. p. 21, b.

**) λέκτρων, ὧν θέμις εἴργειν. Aeschyl. Suppl. 38. Daß es aber ſo gemeint ſey, beweiſt V, 240. ἐχθρῶν ὁμαίμων καὶ μαινόντων γένος.

***) So gebrauchen auch die Römer fas, woraus z. B. allein die Stelle des Persius Sat. I, 61. Vos, o patricius sanguis, quos vivere fas est occipiti coeco, zu erklären iſt. S. δίκη Homer. hymn. 1 in Apoll. 458.

†) Hesiod. Theog. 137.

††) S. Etymol. M. in χρόνος.

†††) ἀγκυλομήτης.

Kinder auf, damit den Vater zu verderben. Dies iſt ihre erſte abſichtliche That, wodurch ſie ſelbſt in die Welt der Perſönlichkeit eintritt, die ſie eben dadurch hervorbringt.

Der jüngſte ihrer Söhne Kronos folgte ihrem Aufrufe, nahm das Sichelſchwert von ihr, und als nun Uranos die Nacht herbeiführend ſich über die Erde hinbreitete, um ſie zu umarmen, fuhr er hervor, mähete die Scham des Vaters hinweg und warf ſie hinter ſich zurück. So riß ſich der König der erzeugten Welt von ſeinem Erzeuger los, und indem er ſich ein eignes für ſich beſtehendes Daſeyn ſchuf, vertilgte er in dem Weſen, von dem er entſproſſen war, die Kraft zu neuen Erzeugungen. Denn nur ſo konnte die Welt für eine neue Geſtalt des beſonderen Daſeyns geſchloſſen werden, und ſobald dieſes Daſeyn wirklich geworden iſt, kann auch das urſprüngliche Weſen nicht mehr als ein thätiges und wirkendes Leben, ſondern als das welches allem wirklichen Leben zum Grunde liegt, erſcheinen. Dieſes Losreißen von dem Urweſen erſchien aber der frommen Vorwelt als ein Frevel, wiewohl als ein nothwendiger. Ganz ähnlich iſt der traurige Haß des Empedokles *), welcher die Dinge

---

aus alle gediegenen Göttergeräthe beſtehen, wie die Sichel des Kronos h. l., der Helm des Herakles, Hesiod. Scut. 137, der Pflug des Aretes Pind. Pyth. IV, 393, die Feſſel des Prometheus, Aesch. Prom. 6 etc. So der Recenſ. der neuen Ausgaben des Theokrit in den Heidelb. Jahrb. der Liter. 1811, N. 17.

*) νεῖκος λυγρόν. Stephan. poës. philosoph. p. 19.

[illegible]

[illegible]

* [illegible]

**. [illegible] Theog. 15[illegible]

***, [illegible] 1[illegible]2 [illegible] 175 [illegible] 17[illegible] [illegible] Apollodor. I. 6. 5 [illegible] Apollodor. II. 4. [illegible] [illegible] 1[illegible]2 [illegible] Quint. Calab. IV. 215 [illegible] Pitture Ercol. T. IV. Tab. VII, p. 3[illegible]. [illegible]

nyen, welche es für den Abfall ſtrafen. Nur durch ſeine Übereinſtimmung mit der allgemeinen Natur und ihren Geſetzen kann das einzelne Weſen ſie beſänftigen; aber ſtets lauern ſie im Hinterhalte, um jede Abweichung davon zu rächen. So iſt in ihnen Natürliches und Sittliches auf das innigſte mit einander verſchmolzen, jenes aber das Urſprüngliche, wie es auch in dieſer Stufenfolge aus dem Urſeyn nothwendig iſt, welche dieſe Göttererzeugungen darſtellen. In dieſem natürlichen Sinne denkt ſie auch Herakleitos *); denn „wenn die Sonne," ſagt er, „ihre rechte Ordnung und ihren angewieſenen Weg überſchreiten ſollte, ſo würden die Erinnyen ſie zu finden wiſſen." Aber in dem wirklichen Leben der Menſchen, deren Beſonderheit ganz zur Willkür und geiſtigen Perſönlichkeit wird, gehen ſie mehr in das Sittliche über, doch immer mit deutlichen Spuren ihres Urſprungs. Denn Aeltermord zu rächen blieb ihr eigentlichſtes Amt, wie in dem fürchterlichſten Beiſpiele dieſer Art beim Muttermorde des Oreſtes:

„Werde die Würde darum
Der Erzeuger geehrt,"

ingen ſie beim Äſchylos **), und ſie ſelbſt beſchränken ei dieſem ihr Strafamt auf den Fall, daß der Mörder nit dem Ermordeten von gleichem Blute ſey, ſo genau,

*) Schleiermachers Herakleitos im Muſeum für Alterthumswiſſ.

**) Aeschyl. Eumen. 542.

von ihrer Einheit ſondert, und doch dadurch als beſondere ſchafft. Wie die Liebe bei ihm alle Dinge im Einen zuſammenhält, ſo giebt der Haß ihnen ihr einzelnes und in jedem mit ſich ſelbſt einiges und für ſich beſtehendes Leben *). Und noch näher tritt jenen Sagen Anaximander, welcher das Fürſichbeſtehen der Dinge nur aus ihrem eigenen Frevel **) erklärte, durch welchen ſie von dem Urſeyn abgefallen ſeyen, aber wofür ſie auch zur Strafe in daſſelbe zurückkehren müſſen.

Von der abgehauenen Scham ſprützten die Blutstropfen auf die Erde ***), wodurch ſie vom Uranos die Keime ſeiner letzten Erzeugungen empfing. Sie gebar aus ihnen die Erinnyen, die Giganten und der meliſchen Nymphen unendliches Geſchlecht.

Sehr bedeutungsvoll iſt ohne Zweifel gerade dieſe Geburt der Erinnyen, Alekto, Tiſiphone und Megära †), aus der erſten Frevelthat, wodurch das Erzeugte ſich von ſeinem Erzeuger losriß. Dafür iſt es nun auch in ſeinem abgeriſſenen Leben ſtets mit ſeinem Urſtoffe und ſich ſelbſt uneinig, und dieſes ſind die Erin-

*) Aristotel. de generat. et corrupt. II, 6.

**) ἀδικία. Simplic. in Phys. Aristot. I, 2.

***) Hesiod. Theog. 183.

†) Apollodor. I, 1, 3. Nach Phylarchos waren es zwei, die auch in Athen zwei Bildſäulen hatten, nach Polemon aber auch drei. Schol. Sophocl. ad Oed. Col. 39, 42. Spätere nennen noch eine Tilphoſe. S. Schol. Sophocl. Antig. 128 und Valckenaer ad Phoeniss. p. 684.

nyen, welche es für den Abfall strafen. Nur durch seine Übereinstimmung mit der allgemeinen Natur und ihren Gesetzen kann das einzelne Wesen sie besänftigen; aber stets lauern sie im Hinterhalte, um jede Abweichung davon zu rächen. So ist in ihnen Natürliches und Sittliches auf das innigste mit einander verschmolzen, jenes aber das Ursprüngliche, wie es auch in dieser Stufenfolge aus dem Urseyn nothwendig ist, welche diese Göttererzeugungen darstellen. In diesem natürlichen Sinne denkt sie auch Herakleitos *); denn „wenn die Sonne," sagt er, „ihre rechte Ordnung und ihren angewiesenen Weg überschreiten sollte, so würden die Erinnyen sie zu finden wissen." Aber in dem wirklichen Leben der Menschen, deren Besonderheit ganz zur Willkür und geistigen Persönlichkeit wird, gehen sie mehr in das Sittliche über, jedoch immer mit deutlichen Spuren ihres Ursprungs. Denn Aeltermord zu rächen blieb ihr eigentlichstes Amt, wie in dem fürchterlichsten Beispiele dieser Art beim Muttermorde des Orestes:

„Werde die Würde darum
Der Erzeuger geehrt,"

singen sie beim Äschylos **), und sie selbst beschränken bei diesem ihr Strafamt auf den Fall, daß der Mörder mit dem Ermordeten von gleichem Blute sey, so genau,

*) Schleiermachers Herakleitos im Museum für Alterthumswiss.

**) Aeschyl. Eumen. 542.

daß ſie dem Oreſtes auf den Vorwurf, ſeine Mutter wegen des Gattenmordes nicht gezüchtigt zu haben:

„Was habt ihr nicht im Leben ſie mit Angſt gejagt?"

antworten:

„Nicht ihres Blutes war der Mann, den ſie erſchlug *),"

weil doch der Ehemann nicht mit ihr aus demſelben Blut entſproſſen war.

Die Giganten, die hell von Waffen umblinkt, mit langragenden Speeren in den Händen **) aus der Erde hervorwuchſen, ſcheinen mir nur die erſten frevelhaften Empörer zu ſeyn, welche nach Entmannung des Uranos ſich zu beſonderem Leben von der allgemeinen Natur losriſſen. Denn nach dieſer Idee ſind alle Erdgeborenen, d. i. die unmittelbar aus der Erde erwuchſen, auch bei dem Euripides frevelnde Götterfeinde ***). Zwar lebten ſie glückſelig, als die erſtgeborenen Rieſen, welchen die noch friſche Natur alles von ſelbſt und im Überfluſſe ſpendete, daher Akuſilaos und Alkäos †) auch die glücklichen Phäaken aus den Blutstropfen des Uranos entſpringen ließen, und andere bald darauf die in eben ſolchem Überfluſſe lebenden Hyperboreer als Abkömmlinge der Titanen, welche ſie mit den Giganten nur verwech-

*) Aeschyl. Eumen. 601, 602. Und ſo ſagt auch der Schol. Hesiod. ad Theog. 185. Ἐριννεῖς αἱ μετερχόμεναι τὸ συγγενικὸν αἷμα.

**) Hesiod. Theog. 186.

***) Eurip. Cyclop. 644.

†) Schol. Apollon. Rhod. IV, 992.

Auch diese Sage ist vielfach verändert worden. Nach einigen entstanden die Nymphen erst aus den Bäumen, und vorzüglich aus den Eichen *). Andere geben ihnen verschiedene Namen nach den Baumarten **). Oft sind sie auch mit andern Nymphen verwechselt worden, wohin auch wohl das gehört, wenn verschiedene eigenthümliche Namen von ihnen angeführt werden ***). Denn es deutet recht darauf, daß sie eine ganze Gattung von Wesen darstellen, wenn sie alle Melien heißen, und selbst wenn eine von ihnen in irgend einem besonderen Falle vorkommt, wird sie blos Melia genannt †).

---

*) Pausan. X, 32.

**) Pherenicus ap. Athenae. III, p. 78 b., wo Oxylos, des Orios Sohn, mit seiner Schwester Hamadryas eine Menge solcher Baumnymphen erzeugt haben soll, von welchen die verschiedenen Baumarten die Namen haben, und die zusammen Hamadryaden heißen.

***) Tzetz. ad Hesiod. Opp. p. 48.

†) Apollodor. I, 9, 20, II, 1, 1, et ib. Heyne. Von den verschiedenen Orten, wo sie gerade leben, werden sie benannt. *Δικταιαι Μελίαι* Callimach. in Jov. 47. *Βιθυνὶς Μελίη*. Apollon. Rhod. Arg. II, 4. Als Einzelname, *Μελία* eine Tochter des Okeanos, die Apollon geraubt und in seinen Tempel bei Theben am Ismenos gebracht hatte. Okeanos schickte seinen Sohn Kranthos sie zu suchen, und da dieser es erfuhr, zündete er den Hain Apollons an, und dieser erschoß ihn. Er zeugte mit der Melia den Teneros und Ismenios. Pausan. IX, 10. *Μελία* als nom. propr. Apollon. Rh. II, 4 (ubi v. Schol.), auch Flacc. Argon. IV, 119, Serv. ad Virg. Aen. V, 373. Von der Melia, Tochter des Okeanos, leitet die Melien ab Kallimachos bei Schol. Apollon. Rh. II, 4.

Leben in unzähligen einzelnen Weſen empfing. Denn dieſe Nymphen beſeelen nicht blos die einzelnen Baumarten, Eſchen oder Eichen, ſondern alle Bäume *). Sie gehören alſo mit zu jenen erſten aus der Erde entſproſſenen Erzeugniſſen, daher ſie auch erdgeborene **) heißen. Sie entſtehen mit ihren Bäumen, altern und ſterben mit ihnen ***) und erfahren gemeinſchaftlich ihre Schickſale.

Kallimachos ſingt †):

„Sagt mir, o Muſen,
Ob mit den Eichen zugleich wahrhaftig erwuchſen die Nymphen.
Ja wenn Regen die Eichen erfriſcht, dann freun ſich die Nymphen,
Wenn hinfällt von den Eichen das Laub, dann weinen die Nymphen."

---

*) Weil δρῦς jeder Baum hieß. S. Spanhem. ad Callimach. p. 378.

**) *Αὐτόχθων Μελίη.* Callimach. in Del. 80, welches ich nicht mit Spanheim, ſo wenig wie *χθονίαι Νύμφαι*, Apollon. Rhod. II, 506 und *χθονίης παρεκάτθετο Νύμφας*, Callimach. in Apoll. 91, von einheimiſchen Nymphen erkläre, ſondern von erdgeborenen. In dieſem Sinne heißen ja auch die Erechtheiden *χθόνιοι*, bei Sophocl. Ajac. 202, weil Erechtheus *αὐτόχθων* war. Dies Beiwort gelte für alle Melien, ſagt auch der Schol. Callim. bei *αὐτόχθων Μελίη*. Dagegen ſcheint Pausan. VI, 20, *τάφον ἀνδρὸς αὐτόχθονος* für eingeboren zu nehmen. Hier iſt noch zu vergleichen Schol. Pind. Pyth. XI und Pausan. IX, p. 557.

***) Daher *ἥλικος ἀσθμαίνουσα περὶ δρυός*, Callimach. in Del. 81, *μὴ ταμέειν πρέμνον δρυὸς ἥλικος*, Apollon. Rhod. Argon. II, 481 et gloss. ad 478.

†) In Del. 83, seq.

liches Reich aufgehoben, und das freie Bewußtseyn an deſſen Stelle getreten iſt. Sie werden alſo von dieſer Welt des freiern Bewußtſeyns aus bald als die ehrwürdigen Väter, bald als die beſiegten Gehülfen dieſer Götter angeſehen. Sehr übereinſtimmend mit dem Geiſte dieſes Ganzen iſt es, daß Aphrodite hier nicht erſcheint als mit den jüngeren Göttern verwandt, ſondern als entſprungen aus jenem Abfall, durch welchen erſt die Perſönlichkeit der Götter und die Liebe, welche ſie belebt, möglich gemacht wurde.

Fünftes Capitel.

Von der Geburt der Kroniden und dem Titanenkriege.

Von den Titanen, als den erſten Grundkräften der geſonderten und geordneten Schöpfung, wie ſie auch die orphiſchen Hymnen *) darſtellen, können keine beſonderen Thaten erzählt werden; denn ſie ſind ja nur eine Mittelſtufe der Weltbildung, welche zwiſchen dem allgemeinen Grundweſen und dem Übergange deſſelben in die Welt freier und in vollkommener Willkür lebender Götter liegt. An ihnen iſt daher nichts zu bemerken, als allein das Geſchäft der nothwendigen Zeugungen, aus welchen dieſe Götter entſprangen. Der Vater von dieſen war aber Kronos, der jüngſte der Titanen, welcher erſt das be-

*) Hymn. Orph. XXXVI.

[illegible] Zeus [illegible] Hesiod. Theog. 446 seq. [illegible] Zeus [illegible] Kinder, so wie sie nach einander gebohren worden, [illegible] der Königswürde [illegible] Kronos [illegible] Entwickelung des Weltalls entgegen, und wollte es auf der Stelle [illegible], worauf er es gebracht hatte. Der ganze Sinn dieser Gottesgeschichte läßt es nicht zu, diese Sage anders zu deuten, und nur wenn man dieser nicht in seinem ganzen Umfang aufsaßte, und bloß das Nächste einzeln herausnahm, daß Kronos die Zeit bedeute, konnte man unter dem Verschlingen der Kinder das Fortschreiten in sich selbst zurückkehrende Jahr verstehen. Es heißt ja nicht, er fresse seine Kinder immer seit ins Unendliche ***), sondern nur die sechs Kinder fraß er, die er nach einander gezeugt hatte. Und er kann ja auch selbst nicht den bloßen abgezogenen Begriff der Zeit darstellen, sondern, wie oben gezeigt worden, die ganze Natur und den

---

*) So auch Apollodor. I, 1, 3.

**) Hesiod. Theog. 446 seq.

***) Wenngleich Kanne, Mythol. der Griechen Th. I. S. 35 dies behauptet, so wird es doch nirgends bewiesen.

Himmel, wie darin alles in regelmäßigen Zeitläufen wechſelt und wiederkehrt, weshalb auch die bloße Zeit *) noch als eine beſondere Gottheit vorkommt, welcher im Folgenden weiter gedacht werden wird.

Über dieſe ſchreckliche Sitte war die Mutter Rheia herzlich betrübt, und flehte Uranos und Gäa um Beiſtand an **). Immer hatte, wenn der Vater auf ſeiner Herrſchaft beharren wollte, die Mutter den Trieb, ihre Geborenen glücklich aufwachſen und gedeihen zu ſehen, wie auch Gäa dem Kronos die Mittel zur Erkämpfung der Herrſchaft gab. Denn die Mutter hatte von Anfang an den Trieb das unabhängige Leben hervorzubringen, der Vater aber die Welt zu geſtalten und von ſeinem eigenen Daſeyn aus zu beherrſchen.

*) Χρόνος. **) Hesiod. Theog. 462.

XIV.

Renunciatio Doctorum post Böckhii orationem in nataliciis Friderici Guilielmi III. anno MDCCCXIV. dicta.

Quibus et naturae dotibus, Auditores, et humanae sapientiae institutis ante omnes fere alias orbis terrarum regiones patria excellat, quibusque Regis clementissimi sapientissimi virtutibus et rebus fortiter ac praeclare gestis cum universa Europa ex impiae dominationis quasi gurgite servata sit, oratorem doctissimum facunde audivistis exponentem. Quae quum animis Vestris reputaveritis, omnes, puto, recte me statuere concedetis, quum dixero, nostram aetatem maiora vidisse iis, quae nationum antiquarum sive religio sive superstitio adeptos deos immortales eorumque filios heroas referre solita fuerit. Nam omnia illa, quae summa generis humani bona vere praedicari possunt, non rudis alicuius

multitudinis mentibus commendanda et institutis firmanda erant; sed per seculorum seriem nobis tradita et diligenter exculta, quam in summo discrimine versarentur, servata sunt, et partim restituta. Quo beneficio in universum genus humanum atque in futura secula collato: quid cogitari potest sublimius, quid quovis gratitudinis documento magis colendum? Itaque post gratias primum Deo Optimo, Maximo, qui sese nobis omnium rerum et creatorem et gubernatorem summum revelavit, deinde Regi clementissimo sapientissimo rite persolutas, nihil nobis pulchrius, nihil antiquius esse debet, quam ut heroibus nostris, felicissimis reipublicae suspitatoribus, omnium earum rerum, quarum usum in posterum iis debebimus, primitias pie ac reverenter offeramus. In quibus primum nuncupo magnanimum et sapientissimum Regni cancellarium, qui, quum foederibus ictis bellum initio dubium in felicissimum cursum direxisset, in suavissima pacis otia et rerum prosperarum spem certissimam tamquam in portum nos deduxit. Deinde regiorum exercituum summum praedico ducem, qui sub canis etiam iuvenili fervore et veraे gloriae cupidine flagrans, atrocem Gallorum tyrannum vinci, profligari, dissipari posse omnium mortalium docuit primus; reliquos denique exercituum duces, supremumque castrorum praefectum, quorum virtute, prudentia, sapientia patria liberata, urbs haec ipsa

hostium furori erepta, bellum post hominum memoriam atrocissimum et gravissimum intra unius anni spatium confectum est. Quorum virorum dignitatem tantum abest, ut honoribus a nobis oblatis augeri posse putemus, ut etiam probe intelligamus, quantum nobis et commodi et famae accedere debeat, si illi studia nostra benigne respicere, societatemque nostram non defugere non dedignentur. Honores igitur, qui apud nos habentur summi, si in illos conferendos censuimus, neque arrogantiae neque imitationi hoc tribuendum est. Quamvis enim nos non fugiat, quantulum hoc sit, quod afferre possumus, tamen ubi ceteri omnes civitatis ordines certant inter se gratiarum actionibus, nos, quorum maxime interest, ut salva sit patria, ne veri dicendi ius, sine quo artes ingenuae coli nequeunt, ullis tyrannorum suspicionibus sit obnoxium, obmutescere certe non debebamus. Neque mirandum est philosophorum ordinem hoc munus suscepisse, quum hic quasi communem litterarum curet focum, et ultimas rerum causas cognoscere, eamque cognitionem ad actuosae vitae usum traducere inter omnes studeat maxime. Cui ordini non possum non gratulari, quod ei contigit tanta nomina sua facere, et tamquam tutelarium geniorum simulacra in omne aevum colenda dedicare.

Hanc postquam exposui huius actus rationem et consilium: auspiciis laetissimis saluberrimis sere-

nissimi ac potentissimi Principis FRIDERICI GUILIELMI III. Borussiarum Regis, Regis ac Domini sapientissimi, iustissimi, clementissimi, eiusque auctoritate regia

Celsissimum principem,

CAROLUM AUGUSTUM DE HARDENBERG,

Regni Borussici cancellarium, virum omnibus, quibus vita mortalium ornatur, ingenii animique dotibus praeditum, eruditione, prudentia, sapientia, humanitate conspicuum, patriae in discrimine positae sospitatorem felicissimum, litterarumque patronum optimum, illustrissimum atque excellentissimum:

Te, celsissime princeps,

GEBHARDE LEBERECHT BLÜCHER DE WAHLSTATT,

exercituum Borussicorum ducem supremum, virum prisca Germanorum integritate ac candore animi, prudentia, audacia, humanitate, clementia, denique imperatoriis virtutibus universis conspicuum, Germanicae libertatis vindicem acerrimum, gloriae Borussicae reciperatorem invictum, felicem, immortalem:

Illustrissimum atque excellentissimum

FRIDERICUM BOGISLAUM EMANUELUM COMITEM TAUENTZIEN VITEBERGICUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

Illustrissimum atque excellentissimum

JOANNEM LUDOVICUM COMITEM YORK WARTENBURGICUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

Illustrissimum atque excellentissimum

FRIDERICUM AEMILIUM FERDINANDUM HENRICUM COMITEM KLEIST NOLLENDORFICUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

Illustrissimum atque excellentissimum

FRIDERICUM GUILIELMUM COMITEM BÜLOW DENNEWITIACUM,

Regis Borussiarum peditatus ducem:

viros virtutibus bellicis civilibusque omnibus praestantes, victoriis praeclarissimis de patria immortaliter meritos, Germanorum libertatis vindices; postremo

Illustrissimum atque excellentissimum

AUGUSTUM NIDHARDUM COMITEM DE GNEISENAU,

Borussicarum copiarum supremum castrorum praefectum, virum ingenii et eruditionis laude celebratissimum, consiliis sapientissimis promptissimis saluberrimis in proeliorum discrimine de patria immortaliter meritum, Germanorum libertatis vindicem,

nomine Senatus academici ex ordinis philoso-

phorum decreto ego Carolus Guilielmus Ferdinandus Solger, philosophiae doctor, facultatis h. t. decanus et promotor legitime constitutus, doctores philosophiae creo, creatos renuncio, atque ad Deum Optimum Maximum, ut hac re bonarum litterarum propagetur honos, reipublicae huiusque Universitatis commoda augeantur, Divini Numinis gliscat religio, vota pia fiant.

XV.

Oratio natalitiis Quadragesimis sextis Friderici Guilielmi III. Celebrandis Auctoritate Universitatis Litterariae Berolinensis d. III. Aug. MDCCCXV habita.

Viri excellentissimi, illustres, celeberrimi, Auditores omnium ordinum rite colendi, Commilitones dilecti!

Rediit dies laetissimus, qui principe optimo, justo, strenuo, libertatis nostrae vindice atque cujusvis felicitatis recuperatore, non patriam solum, sed universum terrarum orbem donavit. Quem diem ut publicis laetissimisque sollemnibus rursus celebremus, et communis civitatis sensus a nobis postulat, et beneficiis, quibus nos obstrinxit innumeris universitatis huius litterariae conditor augustus, ultro nos impelli cum gloria profitemur. Neque annuae orationi deficit materia, quae tantum abest ut lau-

dationibus nostris unquam confici possit, ut potius vehementer nobis verendum sit, ne nimis longe orationis vim atque copiam post se relinquat. Etenim si ejusdem argumenti tractatio, quo saepius repetenda est, eo difficilior videri solet oratori, praereptis iis locis, qui maximam apud auditores gratiam ei paraturi fuissent, nobis, in optimi regis laudatione occupatis, tanta in dies crescens rerum affluit copia, tam celeriter beneficia ejus beneficiis cumulantur, ut iis quasi obruamur, neque quid primum, quid deinde, quid postremo loco praedicandum sit, apud nos constituere valeamus. Non igitur egestas sollicitudinem nobis objicit, sed abundantia. Ea vero quem magis premi ac paene confundi putetis, quam me, qui tenuitatis meae exiguaeque in dicendo exercitationis mihi bene conscius, praeter omnem exspectationem meam Vestris, Patres, suffragiis sensuum Vestrorum publicus interpres sum constitutus! Dum autem, ut jussis Vestris satisfaciam pro viribus, quum regis optimi virtutes et gloriam, tum res a populo Borussico felicissime hoc auspice gestas considero, et orationi quomodo haec omnia scite intexam, diligenter quaero, tanto fulgore animus meus ita obcaecatus est, ut tantum ea, quae tamquam recentissima in omnium oculis posita sunt, prehendere, quaeque in iis maxime animum commovere videntur, contemplationi Vestrae, Auditores, subjicere mallem, quam transire leviter

et tantummodo perstringere magnitudinis regiae amplissimum argumentum.

Quae vero et quantae res vel sic mihi commemorandae sunt! Abundat enim et hic annus factis paene inauditis, et quicquid eorum tangam, in cogitationem inde summae nostrae felicitatis abripior. Victo atrocissimo hoste, qui, insatiabili dominandi cupidine stimulatus, universum genus humanum caede, fame, contumeliis, omni denique miseriae genere per tot annos vexaverat, respirabat cum reliquis Europae civitatibus patria. Antiqua ejus ditio recuperata erat, immo imperii fines in tantum prolati, ut ii, qui trans Albim fluvium vicini nostri appellari cupierant, foederatorum principum benignitatem in eo admirari deberent, quod Borussorum Batavorumque imperium ne antiquis quidem Galliae limitibus terminari passi essent. Ante omnia autem eo efferebantur jure meritoque Borussorum animi, quod in hoc discrimine ipsi constantia et fortitudine ceterisque bellicis virtutibus inter ceteras nationes non ultimum locum tenuerant. In quibus omnibus regis fortissimi, constantissimi exemplum iis praeluxerat. Hanc enim laudem neque sociorum quisquam nobis detrectat, et hostes ipsi nobis tribuerunt atque ad ultimum tribuere perrexerunt, sive conviciis in nos ante pugnam utentes acerrimis, sive post cladem malitioso silentio. Haec fiducia virium, gloriaeque partae con-

scientia nos eo adduxit, ut domi etiam meliorem illam fortunam, quam militia experti eramus, nobis redituram non modo speraremus, sed videre jam renasci nobis videremur. Quid enim certius esse poterat, quam eum, qui in media septem annorum calamitate rebus nostris ita consuluerat, ut ceteris Germaniae nationibus invidiam movere potuerimus, qui tantum bonis artibus publicaeque educationi largitus erat, quantum raro felicissimi principes, cum alma pace bonorumque vitae omnium affluentia, fidem, libertatem, securitatem, nobis non modo redditurum, sed omnia haec sapientibus institutis ita firmaturum esse, ut posteris nostris sine metu tantorum malorum, quanta ipsi perpessi eramus, ea tradere, atque eadem virtute defendenda relinquere possemus! Tali exspectatione ad summam laetitiam evecti, repente novo terrore concutimur. Hostis enim, in angustum mediterranei maris saxum relegatus, e custodia erumpit, cum exigua desperatorum hominum manu Galliam petit. Qui simulatque ad infelicem Europaeque fatalem oram iterum appulit, populus Gallorum universus, tamquam fascinatus a praestigiatore, datae fidei sacramentique immemor, regem suum destituit. O spectaculum foedum et luctuosum, cujus exempla in omni historia frustra te quaerere gaudeas! Ducum potentissimus quisque, quanto enixius opem pollicitus erat fidemque suam jactaverat, eo citius copias,

quarum imperium ad regem servandum accepera. antiquo tyranno adducit. Civium animi terrore stupent. Jubet rex infelicissimus: nemo paret; orat denique rogatque militem, ut vocis saltem testetur ipsius reverentiam: obmutescunt omnes. Nihil igitur ei restat, quam ut iterum solum vertat, nullius armatae manus telis victus, neque populi seditione pulsus, sed quia nemini, simulatque adversarius iste apparuerit, rex esse visus est. Illi interea affluit undique satellitum multitudo, regiam ipse occupat, mensibus duobus elapsis in campo illo Madio thronum ascendit, ubi octodecim millia civium, circumdati scilicet armatorum triginta millibus, imperatorem liberis votis iterum creatum testantur.

Conversa ita fortuna, spes exspectationesque nostras nonne plane nos fefellisse putare poteramus? Nonne terrorem nobis incutere debebat non modo humanarum rerum inconstantia, sed, quod majus et atrocius est, perjurium et perfidia, leges divinas humanasque cunctas spernens? Sed hic discat, quisquis historiae nostrorum temporum documentis nondum satis usus est, quid intersit inter regem legitimum a populo probo dilectum, et tyrannum effrenatae perditaeque multitudinis cupiditatibus suffultum, quid inter mutuam bonorum fidem et flagitiosorum communionem! *Blücheri Wellingtonique*, summorum et imperatoriis virtutibus et antiqua probitate virorum, victorias, Lutetiam illam,

malorum infinitorum fontem, iterum captam, omnes hodie non modo gaudemus, sed cum divini numinis veneratione admiramur. Sed haec quid copiose praedicem, quum neque meae vires tanto argumento sufficiant, et res ipsae satis clare loquantur! In hoc uno alioqui libentissime moraremur, quod sicut principum, ita et ducum exercituumque concordia, omni aemulatione fortior, rarius etiam exemplum nobis praebet quam hostium perfidia. Impar tali virtuti tyrannus cum tanta sua et suorum ruina, cum tanta Borussorum et Britannorum gloria paucis diebus dejectus est a throno usurpato, ut divina providentia ad nullum alium finem nisi ad res nostras augendas meliusque stabiliendas eum denuo accivisse videatur. Majore igitur hodie quam unquam fiducia et hilaritate futura prospicimus.

Sed hic audio aliquem, frequentatorum bellorum et diuturnae miseriae taedio captum, ita fere mihi obloquentem: Quid juvat victoria, si optimorum fortissimorumque civium paratur interitu? Quid gloria et fiducia ex victoria redundans, si crudeles immanesque mores, quales bellum fovet, gliscunt, si artium disciplinarumque cultores in castra et proelia rapiuntur, pacis cessant emolumenta, omnis denique humani sensus jactura verenda est? Gravia haec sunt, non nego, belli opprobria; viros, qui pro patria mortem obierunt, quamquam ut heroas veneramur, posterorumque memoriae commenda-

binas eiusmodi. Ingenuas tamen. et earum dulci-
ne tibi laborantes: multa in bello paruntur atro-
ciora et iniqua. sunt multa. quae animus huma-
nus abhorret. Accedat divino quodam auxilio in
comparatione est rerum humanarum. ut maxime quo
commodo gerendi. animo ingenii facultates ad per-
fectionem aliquam excoli nequeunt. nisi summam ani-
mum virium attentione. quae in animus exigit. ut
perspiciat suavi universarum gloriam et libertatem.
pacem. verum. honestum. divini numinis denique
religionem adspiciant. Hoc divino afflatu ingenii et
in periculorum discrimina ruunt mortales. et in re-
rum indagatione. in artes excolendas. in republi-
cas constituendas eaque legibus ornandas omnes
vires vitamque ipsam impendere non renuunt. Ideo
refellendi sunt ii. qui pacis et quietis commoda
nimis jactant. qui beneficia artium culturam. re-
rumque existimationem et eloquentiam in liberis atque
locis numerantes. statim humanitati metuunt. ubi
quietem vel potius desidiam suam turbari vident. Ab
iis decantatum est illud. sine pace bonas artes per-
ire. bellum. immane quoddam monstrum. huma-
no generi dedecori ac flagitio esse; quod neque lon-
ge aliter se habere. tum antiquarum tum recentiorum
nationum historia diligentius excussa videtur evincere.
Nam etsi hoc mittamus. non esse minimi momenti
quod virtutis animique ad coelestia veri non leve do-
cumentum est. vitam pro dilecto principe ac patria

pro bono et justo alacriter projicere, artes quoque ac rerumpublicarum administrationes non aliis temporibus magis floruerunt, quam iis ipsis, quae bellis justis libertatisque tuendae causa susceptis abundarunt. Hujus rei testimonia, si quaeritis, non pauca occurrunt. Graeciae illa lumina, poëseos et historiae quasi patres, Aeschylus, Herodotus, alii, nonne Persicorum bellorum tempora ornaverunt? Subsequens belli Peloponnesiaci aetas nonne Periclis eloquentia, Anaxagorae et Socratis sapientia, poësi Sophoclis et Euripidis, Phidiae, Ictini multorumque aliorum operibus nobilitata? Romanos quoque circa bella Punica Musarum amor occupavit. Atque si recentiorum populorum exempla desideratis, apud Italos triumviri illi celeberrimi, Dantes, Petrarcha, Boccaccius, in mediis Guelforum et Gibellinorum floruerunt dissidiis. Hispani Carolo imperatore ac Philippo secundo, qui atrocissima bella gesserunt, regnantibus artium culturae se diligentius applicuerunt. Sed nimius esse in percensendis, quae huc adduci possent, omnibus nolo. Non hoc dico, quod forsan mihi aliquis sive falsa sive malevola interpretatione utens supponat, res humanas inter caedem et violentiam prosperrime cedere. Neque enim loquor de seditionibus ex depravata morum et reipublicae conditione ortis, neque de vi, qua populi integri domantur et subiguntur, sed de bellis justis, in quibus virtus populorum maxime cernitur. Con-

tra quid pax diuturna efficere possit ac dolosa securitas, et ipsi experti sumus, et aliorum frequentissimis docemur exemplis. Igitur bonis artibus propter hanc saltem causam non tantum, quantum multi putant, nostris temporibus metuendum est, modo ne pro bonis habeantur artes voluptati et luxuriae inservientes. Fortitudo enim virtutes omnes non modo excitare, sed firmare quoque videtur et corroborare.

Si multi sunt, Auditores, quos hac nostra aetate propter continuos turbulentosque motus vivere poeniteat, contra hos satis mihi videor dixisse. In ipsa vero Borussorum republica mihi clarissime apparere videtur, non modo non quodvis bellum domesticae felicitati obesse, sed bene susceptum atque gestum hanc etiam provehere. Nam ad alia venio, quorum causa beatum se ipsum quisque praedicare debet, qui sub *Friderico Guilielmo* lucem vidit. Verum est, fortitudinem non virtutem integram, sed ejus demum partem esse, quod et Plato contendit et firmat Aristoteles. Quorum uterque hoc etiam addit, virtutem ipsam sive universalem, ceterasque virtutes singulas et complectentem et moderantem, esse justitiam. Uberius hoc Plato demonstrat in quarto de republica. Quum enim tria hominum genera in bona civitate esse fecerit, quaestuarios scilicet, et auxiliarios sive bellatores, et custodes, quibus e quatuor, quas antiqui numerabant, virtutibus

tribuit temperantiam et fortitudinem et sapientiam, harum virtutum quartam, justitiam, in eo positam esse docet, ut generum illorum unumquodque suum opus peragat, neque plura tractet, aut alterum commutet in alterum. Quo ordine, diversorumque munerum harmonia contineri salutem civitatis, sibut confusione perniciem, ex hoc facile intelligitur. Haec autem justitia non aliter servari potest, quam bene instituta reipublicae forma. In qua excogitanda et antiqui et recentiores philosophi multum laborantes, nihil tamen invenerunt non modo praeferendum, sed ne aequandum quidem ei rerum gerendarum rationi, qua sub regiae majestatis auspiciis virorum delectorum concilia, universi populi vice fungentium, de legibus atque oneribus publicis deliberant. Tale institutum ne in mentem quidem venisse antiquis, sane mirandum est, ac nescio an plurima, quae in antiquorum vita summopere laudantur, ab hoc invento, quod recentiores populi jure suo sibi vindicant, facile superentur. Illos vero hoc institutum plane ignorasse, non solum civitatum antiquarum historia docet, sed philosophiorum etiam commenta. In ipsis enim rebuspublicis ordinandis apud eos plerumque de singulorum potestate ac juribus agebatur, sive summa rerum penes regem esset, optimates regnarent, sive impotens multitudo ipsa res suas administraret. Atque omnes earum conversiones hoc spectabant, ut po-

pulus optimatibus aut regibus, vel hi populo potestatem eriperent sibique ipsis arrogarent. Etsi enim non omnes optimo jure cives erant, non tamen ideo ii, qui erant, coterorum curam agebant. Et quum singulos dico, multitudinem etiam sive ordinem intelligo, non universorum, sed suam utilitatem affectantem. Dissentientes scilicet non omnium communem salutem quaerebant, sed ne sibi eriperentur civitatis jura, contendebant anxie. Unde factum est, ut civitates populares, magistratuum ab ipso populo creatorum potentiam invide circumscribentes, in privatorum hominum eorumque flagitiosissimorum ruerent maxime pudendam *servitutem*, ii autem populi, qui regio *imperio* se dederant, mox omnem libertatis sensum ita exuerent, ut boni etiam reges a tyrannis saepe nihil differre cogerentur. E philosophis satis erit Platonem commemorasse, qui summam civitatum salutem in educatione ac disciplina atque in eo ponit, ut ordinum hominum quisque suum agat officium. Quorum ordinum inter se rationes ex eo loco intelliguntur, ubi ex innato iis auro vel argento vel aere mores eorum atque officia definit; ex quo apparet, hic etiam plurima ad singulorum ordinum jura redire, atque iis, quibus sapientiae munus assignatum est, paternam magis quam civilem credi potestatem. E civitatum autem formis, quae iis cognitae erant, sapientissimi antiquorum omnes, Plato, Xenophon,

Aristoteles, mixtam aliquam, qualis erat Spartanorum, ceteris praeferunt. Eidem generi Romanorum quoque respublica jure adnumeratur. Hae civitates quum sentirent, opus esse magistratu aliquo, qui universae plebis personam suscipiat ejusque jura tueatur, Spartani ephoros, Romani tribunos plebis instituerunt. Verum enim vero in utrisque maxime cernitur vitium, quo omnes laborabant respublicae antiquae. Nam ephori tyrannidem durissimam non in populum solummodo, sed in ipsos reges exercuerunt, tribuni autem quot et quantarum seditionum infelicissima causa fuerint, nemo est, qui ignoret.

In veterum mentione diutius commoratus sum ideo, quod in consuetudinem abiit horum instituta civilia tamquam exemplaria ad imitandum proponere. Longum neque hujus loci est ea enarrare, quae in recentiorum populorum, praesertim Germanicae stirpis, historia inveniuntur optimae illius, quam significavi, reipublicae initia et incrementa. Consummatam hujus imaginem superius demum vidit saeculum. Nam ordinum, qui appellantur, apud Germanicos populos institutio, quamquam antiquorum rationi, ut mihi quidem videtur, praeferenda, nimium tamen singulis hominibus eorumque privatis commodis videtur tribuere. In ea autem, quam praedicavi, republica, non singulorum voces audiuntur, de suis juribus atque pote-

state expostulantium, sed vox populi, qui nihil aliud quam rex, velle potest. Regem enim esse, qui in populi, tyrannum, qui in privatam suam utilitatem omnia consilia sua dirigit, inter omnes constat. Regis igitur maxime interest, ut cum populo agat, non cum singulis; nam ut singulorum hominum utilitati suam postponat, hoc ridiculum foret postulare. Multitudo autem ipsa, quum ex singulis constet, vel nihil ab iis differt, vel iis etiam multo impotentior est, aliis aliorum desideriis repugnantibus. Instituenda igitur sunt concilia, quae neque singulorum, neque ordinis alicujus, sed universi populi vice fungantur, ac simul cum rege in eum finem agant, ut justitiae quam perfectissimum exemplar praebeat civitas. Quae concilia quomodo comparata esse ac quo ritu commune opus cum rege atque sub ejus auspiciis efficere debeant, non hujus loci est pluribus illustrare. Quamquam satis cognovimus, ita etiam haec comparari posse, ut, speciem quandam justi prae se ferentia, colorem solummodo tyrannidi praebeant. Hoc modo iis abusus est et Gallorum tyrannus, et frater ejus iste, qui nihil se nisi stupidos satellites desiderare impudenter professus est. Mihi consilium nullum aliud fuit, quam animis Vestris hoc proponere, aetatem nostram non modo non ob bella et pericula vituperandam, sed ob rerumpublicarum rationes sapientissimo invento emendatas etiam summe praedican-

dam esse. Quod inventum ne ab iis quidem, qui in negotiis unice versantur, eo nomine vituperari potest, quo saepissime sapientium commenta repudiare illi student, quod scilicet e mundo fictitio sint deprompta, et simulatque ad vitae quotidianae usum applicari debeant, nullius utilitatis esse convincantur. Nam hoc ipsa experientia docuit, et quod majus est, quomodo eo vel pervenerint populi, vel quibus erroribus simul cum libertate desiderata, eam quoque, qua fruiti erant, cum omnibus pene aliis vitae rectae bonis amiserint, exemplis nobis commonstravit.

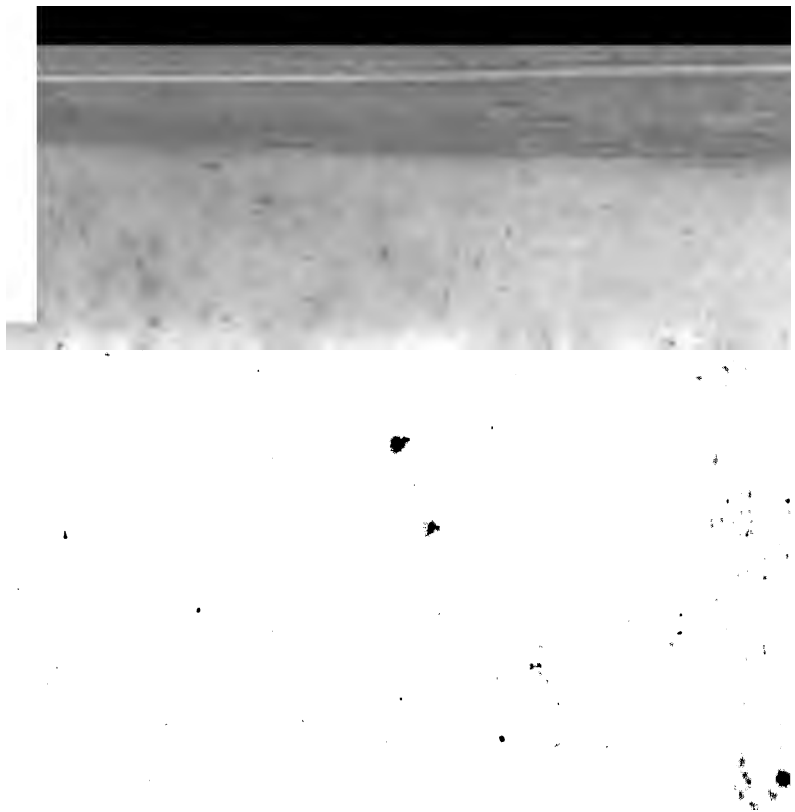
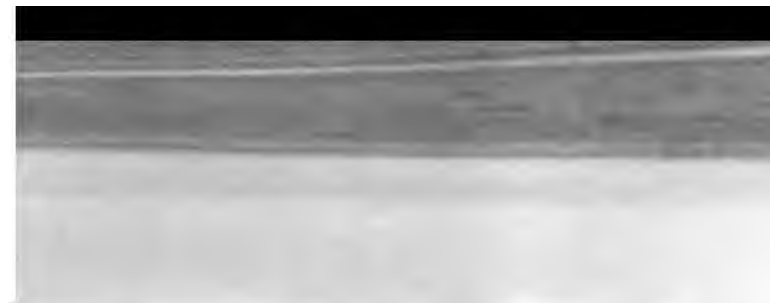
Id igitur unum videtur relinqui, quod aliquis forsan objiciat, stultum esse, pro certis incerta quaerere, multaque ei populo et perpetranda, et exantlanda esse, qui mutata reipublicae forma in meliorem vitae conditionem transire studeat. Audio; sed ad hoc velim attendatis, quo maxime continetur ratio felicitas nostra, quod scilicet nihil mutamus, quum bona et praeclara omnia ab regis dilecti paterna manu exspectamus. Deinde in eo quoque acquiescere possumus, quod, quum neminem aliunde decet, nemini etiam melius procedere potest novarum legum institutio, quum regi benevolo et sapienti. Cujus sententiae, quamquam res ipsa eam persuadet, duo mihi adsunt testes, eo graviores, quod uterque in diverso genere summus est. Alter horum Plato, qui ex intima philosophia humanae

que naturae cognitione rerum civilium optimam conditionem habuit, plus uno loco instat, ut regi sapientiae praeceptis imbuto civitas optimis legibus committatur ordinanda. Alter, quem in hujusmodi materia laudans in suspicionem apud multos venire possis, est Machiavellus, homo, quicquid de moribus ejus judicetur, civili prudentia et experientia facile princeps. Hic quoque disserte confirmat, civitatis formam, quae omnium desideriis satisfaciat, firmamque illam et duraturam, non nisi ab uno, id est a rege, constitui posse.

Explevisse mihi videor, Auditores, pro virium mearum tenuitate, id, quod pollicitus eram. Dum enim studeo, ut cohibeam orationem, ne in nimis amplia spatia nimisque augustum argumentum excurrat, ideoque in iis, quae Vestris omnium oculis subjecta sunt, subsisto, sponte mihi oritur imago civitatis, sub optimo principe domi aeque ac militia ad summum felicitatis fastigium adsurgentis. Nam si ad bellorum historiam animum advertimus, nusquam fere nobis obversantur nisi populi, vel diripiendis aliorum bonis et evertenda eorum libertate gloriam sibi atque potentiam quaerentes, vel in defendenda patria et libertate tuenda infelici fortitudine nobilitati. Nos ab adulatione tyranni intaminati certamine acerrimo cum gloria libertatem et fortunam recuperavimus. Hoc igitur bonum, quod tam raro mortalibus contigit, post Deum optimum

maximum. cuinam potius acceptum referre debemus, quam Friderico Guilielmo, qui primum adversam fortunam tulit animo aequo atque dignitate numquam imminuta, deinde alacri et constanti virtute hostem terribilem aggressus est, postremo, quum hic victus jaceret, non securitate obdormivit, sed, novis turbis exortis, primus fuit ad novum certamen paratus! Si autem spectamus reipublicae nostrae constitutionem, quid nobis contingere poterat jucundius, quid honorificentius eo dono, quod Fridericus Guilielmus nobis promisit nuperrime? Jam enim in eo est, ut pulcherrimus ille rerum ordo, qui alias non prodire solet nisi ex multis dissidiis atque aerumnis, apud nos per mutuam inter regem et subditos fidem atque amorem constitui debeat. Haec enim concordia, quae numquam a nobis abfuit, periculisque bellicis magis etiam firmata est, non concilianda nobis, sed tantummodo, uti decet in rebus ad civilem vitam pertinentibus, disertis verbis videtur concipienda esse legibusque sancienda. Quis est tam ingratus, tam a cura patriae alienus, ut in hoc temporis momento non meminerit vocis illius vere regiae ac paene divinae, quam in illo discrimine princeps edidit dilectissimus: *Causa, quam ago, mihi cum populo meo communis est!* Quae nunc in altera quoque significatione videtur ad eventum esse perventura. Igitur, quum regi optimo gratissimum atque vene-

tem animum verbis testari nobis constitutum esset, nihil nobis, regiae majestatis verecundia captis, magis poterat decorum videri, quam in civitatis et militaribus et domesticis incrementis gloriam ejus ac virtutem considerare. Talem denique nostrarum rerum moderatorem, regem serenissimum, justissimum, clementissimum, cum principe regni herede atque universa domo augusta, populique Borussici gloriam atque salutem, ut servet Deus ter optimus maximus, pia mente ac religiosa precamur.

Druckfehler im ersten Bande.

Seite XVI Zeile 9 von oben st. Hagel l. Hegel.
— 8 Zeile 13 von oben l. Rothkäppchen
— 45 — 5 v. unten l. Raynal's st. Raynels
— 85 — 12 v. u. fehlt es hinter ich
— 93 — 7 v. o. l. Roquairoc
— 128 unten in der Note l. 1817
— 141 Zeile 6 v. o. l. Keßler
— 168 — 6 v. u. l. Gewerbe
— 171 — 8 v. o. l. ein für im
— 212 — 5 v. o. l. Verfall
— 275 — 8 v. u. l. noch f. nach
— 300 — 3 v. u. l. Kraniche
— 301 — 5 v. u. l. schon lange st. so
— 345 — 11 v. o. l. Yorkshire
— 360 — 11 v. o. l. zeitlichen
— 362 — 4 v. o. l. Harrington
— 370 — 2 v. u l. beim st. kein
— 396 — 8 v. u. l. Freude
— 402 — 5 v. o. l. haben
— 419 — 6 v. u. l. suchen st. sichern
— 420 — 4 v. u. l. eigentlich st. eigentlichen
— 431 — 2 v. u. l. Dahore
— 453 — 3 v. o. l. Klopstock und Milton
— — — 11 v. o. l. nyr f. nun
— 454 — 1 v. u. l. es ist ihnen aber mehr um st. nicht um
— 467 — 1 v. o. l. Golo st. Gott
— 473 — 8 v. o. l. geschniegelten
— 475 — 13 v. u. l. Karyatiden
— 480 — 6 v. o. l. gelebt
— 485 — 7 v. u. l. frühere
— 489 — 14 v. o. l. Boccaz
— 497 — 6 v. u. l. Chiaja
— 511 — 13 v. u. l. viel mehr st. vielmehr
— 587 — 6 v. u. l. überschwängliches Übersetzertalent
— 589 — 11 v. o. l. zum Piräus st. zu Piräus
— 764 — 1 v. u. l. Massen
— 765 — 14 v. o. l. jenes st. jedes